

NORSK TEOLOGI

TIL

REFORMATIONSJUBILÆET 1917

AVHANDLINGER

AV

S. MICHELET, S. MOWINCKEL, LYDER BRUN, OLAF MOE, ANTON FRIDRICHSEN, JOHANNES ORDING, CHR. IHLEN, HANS ORDING

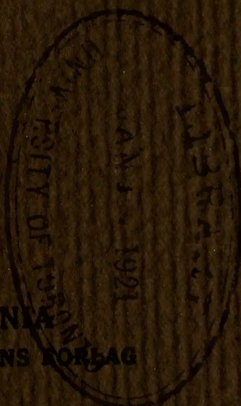
OG

MINDER FRA JUBILÆET 1817

VED

OLUF KOLSRUD





KRISTIANIA
GRØNDAHL & SØNS FORLAG
1917

NORSK TEOLOGI

TIL

REFORMATIONSJUBILÆET 1917

NORSK TEOLOGI

TIL

REFORMATIONSJUBILÆET 1917

AVHANDLINGER

AV

S. MICHELET, S. MOWINCKEL, LYDER BRUN, OLAF MOE, ANTON FRIDRICHSEN, JOHANNES ORDING, CHR. IHLEN, HANS ORDING

OG

MINDER FRA JUBILÆET 1817

VED

OLUF KOLSRUD



KRISTIANIA

GRØNDAHL & SØNS FORLAG

1917

JUBILÆUMSUTGAVE

AV

NORSK TEOLOGISK TIDSSKRIFTS
REFORMATIONSHEFTE

GRØNDAHL & SØNS BOKTRYKKERI

Martin Luthers minde

Wittenberg 31. oktober 1517

Leipzig 5. juli 1519

Worms 18. april 1521

helliges disse blade

INDHOLD:

Om literær komposition i de gammeltestamentlige skrifter.

Til belysning av profetskrifternes literærkritiske problemer.

Av S. Michelet.

De sisste aartier har oplevet et radikalt omslag i opfatningen av, hvad literær komposition, hvad planmæssig enhet der findes i det gamle Israels skrifter, fremfor alt i profetskrifterne. For de sisstnævntes vedkommende er dette omslag av desto større betydning fordi det staar i sammenhæng med et andet, for literaturhistorien og religionshistorien vigtigere omslag: fra at opfatte profeterne (d. v. s. »skriftprofeterne«) som skribenter, til at opfatte dem som væsentlig kun talere (med fremhævelse av det ekstatiske i deres tale) og regne profetskrifterne for »samlinger« der skyldes andre — enten deres umiddelbare disciple eller senere interesserte som har nedtegnet i skrift de mundtlig bevarte profetord.

I hovedsaken er dette omslag vel begrundet. Det videnskabelige arbeide har overbevisende og tvingende ført derhen. For at holde os til profetskrifterne, hvor min kommentar over »Amos« (1894) kan nævnes som et eksempel paa den videstgaaende gjennemførelse av inddeling og planmæssig komposition, — saa førte dér troen paa planmæssig tankesammenhæng snart til en radikal literærkritik, fordi mange stykker viste sig at bryte sammenhængen og følgelig maatte dømmes som uegte; et klassisk eksempel paa denne literærkritik var Nowacks kommentar til »Die kleinen Propheten«. Men denne kritik førte ikke frem til indlysende, overbevisende resultater; tvertimot førte den ut i aabenbar vilkaarlighet. Og et dypere studium baade av

skrifterne som de foreligger (eksempel: Duhms kommentarer) og av profetiens art (eksempler: S. Mowinckel i »Norsk teol. tidsskrift« 1909. Gunkel: Israels profeter sammesteds 1916) førte til overtydning om at der i profetskrifterne ikke kan findes planmæssig enhet og komposition i den mening hvori man tidligere hadde forutsat den.

Men man er nu efter min mening tilbøielig til at gaa for vidt i motsat retning, baade i at negte enhver planmæssig disposition av profetskrifterne (resp. de enkeltsamlinger som er forenet til større bøker) og i at opfatte dem som sekundære samlinger av profetord som oprindelig har været mundtlig avleverte.

Til reaktion er det nyttig at faa klargjort, hvad plass det literære enhetskrav, den literære komposition overhodet har i den gammeltestamentlige literatur. Herom nogen korte, alt andet end uttømmende bemerkninger.

Det er iøinefaldende at i det gamle testament er enkeltheterne (de enkelte fortællinger, profetord, lyriske vers eller versgrupper, filosofiske sentenser) formet med forholdsvis stor, ofte klassisk kunst, mens derimot helhetskompositionen, skriftet (ogsaa de skrifter som kun er bevart som bestanddele, kilder, i bevarte skrifter) er i paafaldende grad kunstløst sammenbundet. Til gjennemført literær komposition av et helt skrift ser vi ikke meget. De eneste eksempler tilhører fortællingsstilen, og det mest klassiske exempel er den sildige Ester-roman (se Gunkel: »Esther«), til historieskrivningens gamle klassiske tid hører den Davids-saga hvorfra 2 Sam. 9 ff. er tat og Salomosagaen.

Ganske visst findes ofte storstilede, samlende grundtanker, altsaa literær tendens og plan i skrifterne. »Presteskriftet« har baade formaal og leddelt plan. Den »deuteronomistiske« historieskrivning har klart og sterkt uthævede grundtanker som særlig i Dommerboken tydelig behersker og leddeler stoffet. Jobsboken har bevisst formaal og helhetsplan o. s. v.

Denne tendens fik selvsagt indflydelse baade paa stofvalget og (omend i mindre grad) paa stoffets formning; den »deutero-

nomistiske« og »prestelige« historieskrivning viser dette. Men — som regel gjælder dette saadanne enkeltheter i det foreliggende materiale som vedk. bokskriver ifølge bokens (ɔ: skriverens) livssyn ikke kunde tilegne sig og derfor maatte springe over eller omtolke, og p. d. a. s. saadanne som han av samme grund maatte forutsætte som selvfølgelige og derfor føiet ind. M. a. o. denne gjennemarbeidelse av stoffet har intet med æstetiske, literære idealer eller æstetisk, literær kunst at gjøre.

Det som manglet, var evnen til at gjennemføre de store grundtanker æstetisk i skriftet, saaledes at skriftet blev en literær enhet av lignende klassicitet som enkeltheterne. Man kan ogsaa si, at det som manglet var det bevisste æstetiske ideal, at slik enhetlig bør en god bok være. Bøkerne blev paa den maate, naar de var klassiske, æstetisk mere lik et perlebaand av klassiske stykker, eventuelt holdt sammen av fælles grundtanker, end en klassisk helstøpt og harmonisk gjennemført helhet. — Det sterkest iøinefaldende vidnesbyrd herom er historieskrivernes praksis at utnytte det overleverte materiale saaledes ordret, at man i kildesondringen kan skrælle ut hele fortællingsrækker og kildeskrifter av senere bøker.

Hvormeget i denne henseende skyldes kulturtrinnets begrænsning og kulturmilieuets indflydelse, hvormeget en for jødefolket eiendommelig begrænsning i digterisk fantasi, er et spørsmål som fortjener at utredes, men ikke kan behandles her. Det er iøinefaldende at den israelitisk-jødiske literatur har sin styrke i historiefortællingen (fremfor alt i enkelthistorien) og i lyriken, mens den mangler den dramatiske kunst med dens større krav til kompositionsevnen og heller ikke eier utviklet filosofisk tænkning til trods for at religionsfilosofiske og etiske problemer i lange tider trængte sig sterkt ind paa folket.

Den ovenfor uttalte generelle dom utelukker ikke mange forskjellige grader i digterisk kompositionsevne. Gunkel har navnlig (i sin Genesis-kommentar og andetsteds) indgaaende behandlet den ældste fortællende literatur i dens forskjellige grader av utførligere komposition; han finder den væsentlige forklaring i en kulturutvikling fra sagnfortællingens ældste, korte og enkle

enkeltfortællinger til den noget utførligere enkeltfortælling, sagnkredsens kombination av flere smaafortællinger til en sammenknyttet gruppe o. s. v.

Den æstetiske forskjel mellem enkeltheternes fuldkommenhet og bokens svigtende kompositionsevne har man i den sisste tid — træffende — uttrykt saaledes at man sier: bokskriverne har været »samlere«, ikke egentlig »forfattere«. Imidlertid indeholder dette uttryk en tvetydighet som tildels har ført tankerne paa avveier. Det ligger nemlig nær at forstaa det saaledes, at det berodde paa vedkommende bokskrivers forsæt eller individuelle talentløshet at han blev »samler« istedetfor »forfatter«. Og dette er i hovedsaken urigtig — selv om det jo nok er rigtig at med bokskrivningen kom der ind i literaturen et sterkere moment av lærdom, saa at si videnskap, som i forskjellige tilfælder kunde trænge den æstetiske kunst i bakgrunden og til en viss grad forvandle forfatterne til lærde »samlere«.

Samuelsbøkernes klassisk formede fortællingsrækker gir bevis for hvilken digterisk formende evne der kunde findes hos sagaskriverne i den klassiske tid. Og ordningen av de gamle sagnskatter til en sammenhængende, verdensomspændende nationalhistorie gir, naar man for alvor sætter sig ind i opgavens vanskelighet og storhet, et mægtig bevis for genial digterisk fantasi. Hvad vil det ikke si at skape ut av disse ukronologiske masser av oldsagn en kronologisk historie: ordne dem geografisk-historisk, saaledes at de i Kana'an lokaliserte kultussagn og stammesagn, østerlandssagnene og de i Ægypten lokaliserte blev ordnet i grupper og omskapt til det vi nu forefinder: urtidens østerlandshistorie, patriarkernes Kana'anstid, Josefshistorien i Ægypten, Mosetiden, indvandringstiden og »dommertiden«! Naar allikevel sagaskriverne væsentlig nøiet sig med at knytte fortællingerne sammen, ikke skapte et æstetisk helstøpt hele ut av dem, saa beror det først og fremst paa at deres æstetisk-literære idealer ikke førte videre i helhetskomposition end til den temmelig utvortes sammenknytning som blev utført.

Idet vi gaar over til profetskrifterne (og til nærmere be-

lysning ogsaa kaster et blik paa visdomsliteraturen), maa først nævnes, at behovet for literær helhetskomposition er noget anderledes, alt i alt vistnok mindre følelig, her end i historieskrivningen. Jeg bare peker paa de særlige, ikke-æstetiske motiver til at skaffe enhet og sammenhæng, som gjorde sig gjældende i historieskrivningen, men manglet i profetskrifterne. Den nationale interesse, som jo laa til grund for historieskrivningen, gav umiddelbart enhet, (det var dette ene folk det hele gjaldt) og krævet en viss gjennemførelse av enheten; den genealogiske interesse, slegtsinteressen, var ogsaa levende og søkte, som vi ser, at knytte stoffet sammen genealogisk. Den religiøse interesse som laa til grund, forutsatte og krævet likeledes enhet; overalt var det jo den samme Gud som virket, og kun i sin helhetssammenhæng med nutiden hadde fortidens gudsgjerninger religiøs betydning — som eksempler og forbilleder, som paalæg og forjættelser og begyndelser til nutiden. Vi ser i historieskrivningen de sterke virkninger av denne flersidige enhetsinteresse, — og dog blir resultatet hovedsakelig en ydre enhet, omgivende og indrammende stoffet, forholdsvis litet en indre enhet som gjennemtrænger og omsmelter stoffet til æstetisk helstøpthet.

I profetskrifterne derimot krævet enheten i indhold ikke saaledes enhet i form. Den dag idag kan forkyndelsen av et fastsluttet og særpræget standpunkt finde uttryk i aforismernes usammenhængende form. Den praktisk-retoriske interesse: at gjøre indtryk paa vanlige læsere, kræver som bekjendt heller ikke sluttet helhetskomposition. Vigtigere er for den, at de enkelte dele er træffende, klart og fast formet. Naturligvis kan dog den retoriske interesse ogsaa bruke kompositionens helhetsvirkning i sin tjeneste. Og den klart seende forkynder vil baade i sin bevissthet og i sin forkyndelse ha vundet en viss æstetisk-retorisk og logisk orden og sluttethet i det han har paa hjerte, saaledes at det vil falde ham naturlig i nogen grad ogsaa formelt at disponere saaledes i tale og skrift.

Disse almindelige overveielser viser, at vi maa være mere fintmerkende end vi hittil har været, naar vi skal avgjøre om et profetskrift er — efter datidens ufuldkomne krav til enhet og komposition — en komposition, altsaa skyldes en »forfatter«, eller kun en samling, altsaa skyldes en »samler«.

»Forfatteren« — vil høist sandsynlig være selve »auctor«, for et profetskrifts vedkommende altsaa profeten selv. Naturligvis findes ogsaa den mulighet at det er en betydelig discipel som selv er en skapende aand der utvikler lærerens tanker videre idet han gjengir dem (smlgn. Platons dialoger, Johannesevangeliet). Men dette er en undtagelse. — »Samleren« er vel saa sandsynlig en anden end »auctor«, ti denne vilde dog rimeligvis følt en viss trang til at gi sin forkyndelse i en viss orden av logisk eller — helst — av praktisk-retorisk art. Men naturligvis kan ogsaa »auctor« indskrænke sig til at gi en samling; særlig naar en eksstatiker optegner gudsord som er blit ham givet, er dette let tænkelig; men det kan ogsaa ha sin grund i at han følger et eller andet utvortes ordningsskema, f. eks. en kronologisk ordning som ikke samtidig har indre, retorisk betydning.

Vi tar vort utgangspunkt i *Jesus Siraks* søns bok. Det har den fordel at vi her av rent ydre grunde kan vite at boken er skrevet av auctor.

Boken viser at selv saa silde, i en tid som var literært befrugtet av den hellenistiske kultur, savnes, endog hos en saa betydelig tænker og forfatter som Sirakiden, det ideal at gi en helt planmæssig ordnet fremstilling av den forkyndelse, den »visdom« som forf. vil fremstille i skrift. Sammenlignet med det ældre sidestykke »Ordsprogenes« bok (eller rettere: de i denne bok forenede skrifter) staar ganske visst Sirakidens bok paa et mere utviklet literært standpunkt. Men dette viser sig navnlig deri, at de enkeltstykker hans bok bestaar av, er længere, utførligere end i Ordspr. Sirakiden bruker nok fremdeles dobbeltlinjens aforistiske form, men dobbeltlinjerne er i sit indhold knyttet sammen til længere avsnit end i Ordspr. — leilighetsvis til hele smaa essays.

Helt savner ikke boken en logisk (eller kanske rettere: en retorisk-pædagogisk) plan. Ti det kan ikke være tilfældig, at den begynder med det som er dens grundbegreper: visdommen (1, 1—10) og religionen (1, 11—13), og sætter dem sammen som ett (1, 14—20). Og det følgende, indtil utgangen av kap. 2,

dvæler fremdeles ved grundtankerne i hans forkyndelse: advarende ord mot hykkelsk religion (1, 28—30), formaninger til utholdenhet i trængsler, taalmodighet og tro (2, 1—11) ve over dem som ikke tror (2, 12—14), religion er lydighet mot Guds bud og ydmyghet (2, 15—18). Først efter disse almindelige grundlærdomme kommer (3, 1 ff.) formaningerne til at hædre forældrene, de fornemste blandt de specielle leveregler. Tvilsomt er, hvorvidt vi har ret til at se bort fra ordet mot hidsighet (1, 22—24), som kommer ganske abrupt, og regne det for senere, feilagtig, sat ind i denne sammenhæng, eller vi allerede med 1, 22 er glidd ut av den logiske plan. Men ialfald er det ugjørlig at finde nogen gjennemført plan i bokens følgende dele. Kanske har Smend ret i at de ord til visdommens eller visdomslærernes pris o. lign., som med mellemrum findes utigjennem hele boken, er ment hver for sig som utgangspunkt for de efterfølgende stykker, saaledes at dermed skal være git en retorisk-pædagogisk leddeling av boken. I hvert fald er de hymnelignende stykker 42, 15—50, 24 tydelig sat paa denne plass som en gruppe avslutningsstykker. Utigjennem hele boken findes der meget almindelig (men ikke altid) naturlige ideforbindelser mellem de paa hinanden følgende stykker.

Boken gir et illustrerende eksempel paa hvad der kan tænkes som maksimum av plan og komposition i gammeltestamentlige lære- og forkyndelsesskrifter. Og det kan under disse omstændigheter ikke forundre os, at literærkritiken baade i Jobsboken og i »Prædikeren« staar overfor endel omtrent uløselige problemer; det beror ikke bare paa overleveringsfeil og senere indskud, men ogsaa derpaa at kompositionen (selv i den stort tænkte Jobsbok) ikke er saaledes, at forskeren tilstrækkelig sikkert kan finde og følge forfatterens tanke utigjennem stykkerne.

I »*trøsteboken*« Jes. 40—55, som tydeligvis er skrevet av auctor, findes omtrent like meget av komposition som i Sirakidens bok. I kap. 40, 1—11 (eller v. 1—4, 9—11, dersom vi opfatter v. 9 ff. som den oprindelige fortsættelse av v. 1—4) møter vi indførelsen i boken, det trøsteord som er dens grundtone. V. 6—8, at al verdensmagtens herlighet er forgjængelig

og forjættelsens gudsord det uforgjængelige, hører likeledes til bokens grundlove, men passer bedst efter v. 11. Og tilslut munder boken (kap. 55) ut i en fuldtonende opfordring til at ta imot Jahvæs nære frelse. Men det som ligger mellem indførelsen og slutningen, er en række kortere og længere stykker med like saa løs rækkefølge som i Sirakidens bok. Der kan spores en viss fremadskridende bevægelse i hovedtankerne: Jahvæs majestæt, — Kyros som Jahvæ's redskap (44, 24—45, 25) og Babels fald (46—47), — ophøielsen av det nu foragtede Israel (49—54). Men denne tankebevægelse er langt fra konsekvent gjennemført, antageligvis knapt nok bevisst, og sandsynligvis beror den ikke paa noget slags plan, men paa profetens egen fremadskridende tankebevægelse i den tid han skrev denne bok.

Amos' lille skrift blir vel fremdeles av de fleste anset for skrevet av profeten selv. Dog, hvis H. Gunkel skulde ha ret i at »boken mangler disposition« (Se »Die Schriften des Altes Testaments II, 2 s. LXXI), mangler vi tydelig tilstrækkelig grund til at regne den som undtagelse, saa sandt vi akcepterer S. Mowinckels kategoriske regel, at »de profetiske bøker ikke er skrevne av vedkommende profeter selv« (se »Statholderen Nehemia« s. 116).

Men ogsaa i Amos' skrift findes en lignende, ufuldkommen disposition som i de ovenfor nævnte skrifter. Den vidner tydelig om at profeten selv har hat en haand i bokens ordning.

Indledningsstykket Am. 1—2, den lange række straffeord over forskjellige folkeslag i Israels nærmeste naboskap og tilslut over Israel selv, er ganske visst formet som en samling korte orakler. Men intet er vissere end at rækken i virkeligheten er en retorisk beregnet længere komposition. Ti ikke alene vidner den fælles støpning av ordene om at de er et retorisk hele; men det er klart at straffeordene mot nabofolkene opfattet som selvstændige ord daarlig vilde passe ind i Amos' forkyndelse, mens de aldeles nøiagtig svarer baade til hvad han har paa hjertet at si og til hans eiendommelige, retorisk hvasse, bevisst forbløffende maate at si det paa, just saaledes

samlet som de nu staar, med det formaal at tiltrække læserens sympati og interesse i den hensigt desto hvassere at hugge til med det sisste, frygtelige tilintetgjørelsesord over læserens eget folk og fædreland. Just paa den maate taler Amos (se 3, 2 etc.), og ingen av de andre os kjendte profeter kan maale sig med ham i denne hvasse, ironiens kunst.

Intet er heller mere i Amos' aand end at begynde det hele profetskrift paa denne omhyggelig og mesterlig beregnede maate — ikke bare med et kort oxymoron lik 3, 2, men med en længere række ord, saaat læseren ikke alene for et øieblik blir tiltrukket, men faar tid til at fordype sig i og bli bundet i de for ham tiltalende og fængslende ord, før det haarde ord slaar ned over ham. Just til indførelse i det hele skrift passer denne bredde; den gir da harmoniske dimensioner. Hvis vi derimot tænker os rækken kap. 1—2 som et isolert stykke, ikke som indledning til skriftet, da blir den æstetisk uproportionert og dens retoriske patos blir svakere. Ti rækken av det som profeten egentlig ikke har paa hjertet at si (1, 3—2, 3), blir for lang i forhold til det han egentlig vil si, det forholdsvis korte domsord mot Israel (2, 6—16). Forfatteren har da brukt saa meget av sin tid til at forberede, at han ikke faar den fulde tid til med al kraft og utførlighet at faa sænket hovedsaken ned i læserens sind. Er det bare et lykkelig tilfælde at indledningsstykket just som indledning er endnu bedre end som isolert stykke? Er det en sekundær samler som har været saa heldig eller saa overlegen at han i dette stykke har forbedret mesteren? er det ikke rimeligere at se mesterens bevisste, retoriske beregning i, at dette stykke er blit bokens indledning? Mig forekommer det rimeligst at profeten selv har formet denne række domsord just for den bestemmelse at være skriftets indledning, saaledes at denne række ikke først er talt og derefter skrevet, men fra først av formet i skrift (muligens paa grundlag av mundtlige profetord).

Men det øvrige av Amos' skrift har kun svake og uvisse tegn til disposition, dersom det ikke helt mangler nogen saadan — forsaavidt likedan som Jes. 40—55. Kortere kompositioner møter vi ogsaa i det følgende (tydeligst 4, 6 ff. og i de to vision-

par 7, 1—6 og 7, 7—9 + 8, 1—3). Og naturlige tankeovergange findes regelmæssig mellem de forskjellige stykker, saaledes at vi har ret til at studse og bli kritiske naar de mangler (i hymneordene 4, 13. 5, 8 f. 9, 5 f. og det historiske stykke 7, 10—17 som skiller de to i sin form sammenhørende visioner 7, 7—9 og 8, 1—3). En avslutning paa høide med indgangsstykket mangler. Der trænges jo større kompositionsevne og klarere kompositionsideal for at avslutte med en samlende og effektfuld slutning end for at begynde med en vel beregnet begyndelse.

Dersom Amosbokens forjættende slutning er senere tilføielser, savnes overhodet enhver æstetisk avslutning paa boken. Dersom den (som jeg altid har ment) stammer fra Amos, er den langt fra, enten i form eller indhold, at staa paa høide med indledningsstykket. Allikevel er den tydelig ment som en avslutning: efter straffeordene en opmuntrende forjættelse tilslut. Men vi savner baade i det religiøse indhold og i den retoriske formning enhver tilfredsstillende sammenhæng mellem denne forjættelse og de forutgaaende straffeord. Av disses høie moralsk-religiøse gehalt er forjættelsen ikke blit farvet; den taler kun om vellevnet og velfærd. Og heller ikke er den blit formet saaledes, at formaalet: omvend eder altsaa for at faa del i denne lykke, paa klar maate er uttalt, og dermed forjættelsen retorisk knyttet sammen med truselsordene. Skriftet slutter derfor uten et samlende point, uten den slutningsklimaks som findes i Jes. 40—55. Man kan si: dette maa jo vidne om at boken ikke (i sin helhet?) er skrevet av profeten, men er en ringere aands samling av overleverte profetord. Men jeg anser det for eksegetisk rimeligere at tilskrive Amos ogsaa slutningen og derfor bli staaende ved den forklaring: Amos' literære kunst har ikke naadd saa langt at den krævde ogsaa en retorisk samlende avslutning paa skriftet; og det nationale fremtidshaab som heller ikke han, trods alt, stod utenfor, hadde han — foregangsmanden blandt domsprofeterne — endnu ikke magtet at gjenføde til harmoni med de nye tanker han bragte, — saaledes at naar hans skrift slutter med fremtidshaabet, føles dette som litt av en disharmoni, et stykke gammelt tøi skjøtt paa en ny klædning.

Naar de følgende profeter, f. eks. Hosea og Jesaja, ender med forjættelse, da føles dette ganske anderledes harmonisk, baade fordi deres domsord har mere av haab i sig, og fordi deres forjættelser bedre er gjennemtrængt av moralsk-religiøs gehalt.

Saa aforistisk og planløs som *Hosea*'s skrift er intet andet av de gammeltestamentlige profetskrifter. Om det er skrevet av profeten eller samlet sammen av hans tilhængere, vil vel derfor aldrig med sikkerhet kunne avgjøres. Men det er at merke at skriftets »planløshet« i hvert fald hænger sammen med profetens egen ualmindelig følelsesfulde, aforistiske egenart; den er altsaa ikke kun en følge av at skriftet er en »samling«. — En viss (ikke logisk, men æstetisk) disposition kan imidlertid spores i Hoseaboken. Ti en rask gjennemlæsning av boken vil regelmæssig føre til at man beholder et anskuelig og proportionert indtryk av begyndelsen og slutningen, mens det mellemliggende vil staa for én som et virvar av indholdsrike sentenser. Bokens første tre kapitler gir nemlig hovedsaken, tegner profetens forkyndelse i avsnit som er forholdsvis sterkt sammenarbeidet. Og det sisste kapitels formaninger og forjættelser (14, 2—9) peker i uforglemmelige farver fremover mot omvendelsens gudfrygtige og velsignede tid. Dette indtryk av boken kan neppe helt bero paa psychologiske grunde eller paa tilfældighet; det synes at maatte ha sin aarsak i bevisst disposition.

Det er mindre nødvendig at føre detaljgjennemgaaelsen videre. *Jesaja*s profetord har en noget klarere disposition, svarende til profetens mere harmoniske form og sterkere retoriske formningsevne. Men naturligvis maa vi da kun holde os til de oprindelige smaasamlinger; særlig karakteristiske er kap. 6—9, 7 og 9, 8—11, 16 som begge har noksaa klar disposition.

Vor lille undersøkelses positive resultat for literaturkritikken blir ikke stort. Kun i faa tilfælder kan det med tilstrækkelig sandsynlighet hævdes at profetskriftet maa skyldes profeten selv. Saaledes navnlig med hensyn til Amos' skrift.

Vigtigere blir dens negative resultater. For det første kan den hjælpe os til ikke at overvurdere betydningen av den sam-

menhæng der har været mellem profeti og ekstase, og ikke av den grund gjøre den literære forskjel mellem profetskrifter og andre skrifter større end den i virkeligheten er. Og literærkritisk kan den vise, at ufuldkommen disposition ikke i og for sig er grund til at regne profetskrifterne for sekundære samlinger som ikke kan være foretat av vedkommende profet selv. Det sandsynligste blir da at f. eks. Hosea's skrift skyldes profeten selv.

I det hele er det det nærmestliggende at en mands ord er blit foreviget i skrift av manden selv eller efter hans eget initiativ; han var jo den nærmeste baade til at interessere sig for dette og til at utføre det. — Ganske visst stod profeterne forsaavidt i en særstilling, som deres ord ikke var deres eget, men Guds ord gjennem dem. Men i avdæmpet grad maa dog det nævnte almenmenneskelige ræsonnement ogsaa gjælde dem. — Endnu væsentlig anderledes staar en religionsstifter (kfr. evangelierne) og i det hele saadanne hvis ord i den grad er blit varig autoritet for en kreds eller en menighet, at efterverdenen ikke bare mindes, men med ekstraordinær omhu bevarer og søker at overlevere videre deres ord. Dette kan maaske faa anvendelse ogsaa paa enkelte stormænd indenfor de israelistisk-jødiske profeters række, særlig saadanne hvis ord blev stadfæstet ved store katastrofer og hvis efterslegt ikke eiet nye mægtige profetskikkelser som i nogen grad stod paa høide med mesteren. Saaledes Jeremia (hvor vi imidlertid vet at profeten selv kom til at sørge for nedtegnelsen av profetordene, saa disciplerne kun fik tilovers den opgave at supplere med fortællinger om ham og uskrevne sentenser av ham). Likedan ganske visst Jesaja (som dog maaske likeledes i adskillig utstrækning selv har latt sine ord nedtegne).

Det tør derfor alt i alt være rimelig, at profetskrifterne (resp. deres grundlag og kilder) i væsentlig større utstrækning skyldes profeten selv end man for tiden er tilbøielig til at mene. Og hvor det viser sig at de tildels ikke kan stamme fra ham, ligger det ialfald kanske nærmere at forklare dette ved tilføielser og indskudd fra avskrivende discipler og senere avskrivere, end at forklare det derav at selve samlingens første grundlag skyldes efterslegtens samleriver.

Tronstigningssalmerne og Jahves tronstigningsfest.

Av Sigmund Mowinckel.

---

1. Med **tronstigningssalmer** i snævrere forstand har man ment Ps. 47. 93. 95. 96. 97. 98. 99 og 100. Men slik som jeg her fatter ordet maa ogsaa regnes med Ps. 29. 46. 48. 76. 81. 132. 149 samt Exodus 15, 1—18.

Først et par ord til foreløbig retfærdiggjørelse av gruppens avgrænsning. Ps. 93—100 (÷ 94) danner tydelig en ensartet gruppe. Det karakteristiske ord i dem er »*Jahve er blit konge*« (47, 9; 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1); men ogsaa i andre ord feires Jahve som »*konge*« (95, 3; 98, 6; 149, 2; 29, 10; 48, 3; Ex. 15, 18). Side om side hermed har vi opfordringen til at »*synge en ny sang for Jahve*« — for den nye konge høver en ny sang (96, 1; 98, 1; 149, 1). En fremtrædende plass har tanken om skabelsen (29, 3. 10; 93, 2 f.; 95, 4 f.; 96, 10; 100, 3; 149, 2; efterlignet i 33, 6—9); ved siden herav staar tanken paa den retfærdige dom Jahve nu skal øve (46, 9—11; 48, 11 f.; 97, 8; 98, 2 f.; 99, 4; 149, 6—9). Ps. 81 er en nøiaktig parallel til Ps. 95, en klar tronstigningssalme; Ps. 76 er i nær slekt med Ps. 46 og 48. Den nærmere begrundelse fremgaar av den følgende fremstilling.

2. **Tidligere tolkningsforsøk**. Ikke alle disse salmer er like karakteristiske. Men at ialfald nogen av dem var i nær slekt med hverandre har man naturligvis altid set. Men at disse salmer maa skilles ut som en egen gruppe og at de maa utlægges efter en for dem, og netop for dem, karakteristisk kultisk-liturgisk situation har fortolkerne for det meste ikke faat tak i.

Forsaavidt som man overhodet har skilt ut flere eller

færre av dem, har man som regel tolket dem »tidshistorisk«, og da for det meste ut fra den samme historiske situation. Ewald[1]), den første virkelig historiske tolker av salmerne, har set samhørigheten av den førstnævnte snævrere gruppe; men han har ikke egentlig skilt dem ut fra andre hymner til en egen hymneart. Han tolker dem som hymner over en historisk hændelse, nemlig over den frelsende kongsdaad som Jahve øvet da han styrtet kaldæerværldet og gjenreiste det jødiske folkesamfund i Jerusalem. Ved at skaffe sit folk ret har Jahve vist sig som konge og grepet det verdensherredøme som virtuelt er hans. Cheyne[2]) lægger litt sterkere end Ewald vekt paa at disse salmer maa tolkes i sammenhæng; forøvrig slutter han sig til Ewald. Baethgen[3]) følger ogsaa Ewald, men modificerer den rent tidshistoriske tolkning derhen at de oplevede historiske hændelser delvis har git dikterne leilighet til at utvide sine hymner til et »messiansk fremtidsmaleri«; forresten polemiserer han mot de tilløp til en riktig forstaaelse som findes hos Duhm (se nedenfor). Ogsaa Wellhausen[4]) tolker disse salmer som hymner over en bestemt historisk hændelse; han tænker paa Aleksander den stores tid som den sandsynligste. Buhl[5]) følger i det store og hele Wellhausen, men uttaler sig noget mere reservert om hvilken konkret historisk situation der siktes til; og han tolker hver enkelt salme for sig uten noget nævneværdig hensyn til de andre. Tidshistorisk har ogsaa Olshausen[6]) tolket dem. Han mener at de alle maa tydes ut fra de historiske beviser for Jahves kongevælde, som menigheten fik i frihetskrigen under makkabæerne. Men han har tillike langt klarere end de før nævnte faat tak i salmegruppens litterære artseiendommelighet, den liturgiske karakter som er fælles for den. Og den har ogsaa Duhm[7]) hat øinene aapne for. Og hans virkelig-

---

[1]) Die poetischen Bücher des alten Bundes I, 2, 3te Aufl. 1866. [2]) The Book of Psalms 1888. [3]) Die Psalmen übers. u. erkl., 2te Aufl. 1897 (i Nowack's HKAT). [4]) The Book of Psalms i Haupt: The Polychrome Bible, 1898. [5]) Psalmerne, overs. og fortolk., 1900. [6]) Die Psalmen erklärt, 1853. [7]) Die Psalmen, 1899 (i Martis Kurtzer Handcomm. z. A. T.).

hetssans, hans psykologiske blik og hans stilistiske og poetiske takt har hindret ham fra en saa urimelig aandløshet som den at tolke alle disse tidshistorisk. Han erkjender de fleste av dem som det de er: rent liturgiske kompositioner. Men saa har han til gjengjæld opgit alle forsøk paa en ensartet tolkning av dem; Ps. 93 er en hymne over Jahve som skaperguden, Ps. 97 hylder Jahve som han aabenbarer sig i tordenveiret. Og med Ps. 99 falder han igrunden tilbake til den tidshistoriske tydning, naar han holder den for »Eine Kundgebung der 'Sadduzäer'«, d. v. s. det hasmonæiske parti; den skal, likesom Ps. 149, være en lovprisning av Jahve som grundfæstet det hasmonæiske konge- og prestedømme.

Den anden gruppe av fortolkerne har gjort alvor av den tanke som bl. a. Baethgen var inde paa. De holder nemlig disse salmer for eskjatologiske hymner, eller som de ogsaa kalder det: profetiske hymner. Den eskjatologiske — eller som man før sa: messianske — tolkning av visse salmer er virkelig likesaa gammel som kirken. Som den typiske repræsentant for denne mening blandt fortolkerne i nyere tid maa nævnes Delitzsch[1]. Han har ikke git noget uttryk for den erkjendelse at netop tronstigningssalmerne hører sammen til en gruppe; han taler om en gruppe »deuterojesajanske« salmer Ps. 91—100, og Ps. 47 tyder han rent tidshistorisk. De fleste av disse salmer regner D. til den salmegruppe som han kalder de »theokratiske« salmer i motsætning til dem han kalder de »christokratiske«. Med »theokratiske« mener D. eskjatologiske salmer som — mere ufuldkomment — skildrer fuldendelsen som et Guds kongevælde, ikke som et Kristus's. Bortset fra den ortodoks-opbyggelige, uhistoriske spaadomsteori falder altsaa denne opfatning i hovedsaken sammen med en eskjatologisk tolkning av disse salmer. I nyeste tid har Gunkel[2] git denne en ganske anderledes psykologisk og historisk holdbar utformning. Profeterne har — sier han — stundom alt paa forhaand sunget salmer om

[1]) Commentar über den Psalter, 2—5 utg. 1859—1894. [2]) Die israelitische Literatur (i Hinnebergs Kultur d. Gegenwart I, 7). Artkl. »Psalmen« i RGG. Ausgewählte Psalmen, 3. Aufl., s. 177 ff. Reden u. Aufsätze, s. 123 ff.

den kommende frelse som om den allerede var der, saa sterkt levet de i fremtidens land. Og dette levende haab har salmedikterne lært av dem. I sine hymner skildrer de jubelen og glæden over den kommende salighet som om de alt stod midt i den. At Jahve altid er verdens herre og konge, det tvilet de ikke paa; men først mot slutten av dette verdensløp skal han sync sig som konge for al verden, skaffe sit utvalgte folk dets ret og hyldes av den hele jord; da sætter han sig for alvor paa sin trone og opretter »riket«. Og det synger de fromme om alt nu og jubler over hans tronstigning. I disse salmers stil ser da Gunkel en efterligning av de tronstigningsdikte som blev sunget ved kongernes tronstigning [1]). Gunkels knappe hentydninger er blit godtat av Balla [2]) og nærmere utført av Staerk [3]). Baade Balla og Staerk har da ogsaa i alt væsentlig riktig skilt ut til en enhet den gruppe salmer som vi har sammenfattet som tronstigningssalmerne. Men at disse salmer er utpræget liturgiske har de ikke faat tak i. De tolker dem, likesom Gunkel, eskjatologisk. I denne fremhæving av det eskjatologiske ligger der noget riktig; men Gunkel og Staerk har efter mit skjøn overdrevet det adskillig. Det turde være et spørsmaal om der utenfor profetskrifterne, hvor sammenhængen peker paa en eskjatologisk tydning, findes virkelig eskjatologiske hymner i Gunkels mening. Feilen hos dem begge er, at de ikke har faat tak i den kultiske situation, ut fra hvilken disse hymner maa tydes.

Paa tærskelen ind til en riktig forstaaelse har Gressmann staat [4]). Han ser at der samler sig et helt kompleks av hverandre utfyldende forestillinger om tanken om Jahves tronstigning; og han er opmerksom paa, at en viss dag blev feiret aarlig som gudens tronstigningsdag i Babylonien og ellers. Og han mener at en efterligning herav har gjort sig gjældende i den israelitiske salmestil. Uten egentlig at forstaa meningen

---

[1]) Die Königspsalmen, Preussische Jahrbücher 158 (1914), s. 65. [2]) Das Ich der Psalmen (i Boussets og Gunkels Forschungen, Heft 16), 1912, s. 36, anm. 3. [3]) Die Schriften des A. T. in Auswahl übers. u. erkl. v. Gressmann u. a. III 1 Lyrik, s. 51 ff. [4]) Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, s. 294 ff.

har man ogsaa i Israel paa denne dag sunget hymner med hentydninger til Jahves tronstigning. Men da Gressmann er fanget av Gunkels eskjatologiske tydning, har han ikke kunnet ta skridtet fuldt ut: salmernes sammenhæng med en virkelig levende, regelmæssig gjentat kultisk situation har han ikke set. Jahves tronstigning er ogsaa for ham fremtidig, ikke fortidig og nutidig.

3. **Almindelig salmetolkningsprincip.** Som det almindelige princip ved tolkningen av salmerne maa det hævdes at salmerne som saadanne oprindelig og i første række er kultussalmer og hører hjemme i en eller anden liturgi. Det nærmestliggende er derfor overalt først at prøve om vedkommende salme kan tydes ut fra denne forutsætning. Og kan en slik tydning gjennemføres, saa er der ingen grund til at se sig om efter nogen anden. Det første spørsmaal vi da faar at svare paa er altid dette: hvor i kulten, ved hvad slags kulthandling er det vedkommende salme eller salmeart hører hjemme?

4. **Den i tronstigningssalmerne forutsatte situation.** Det gjælder da først at faa et foreløbig overblik over tronstigningssalmernes karakteristiske eiendommeligheter. Det viktigste ligger alt i det navn vi har git dem: tronstigningssalmer. Den karakteristiske vending i dem er *I̯hu̯h målach*. Det betyr ikke: Jahve er konge, men: Jahve er blit konge, nemlig nu nylig, idet hyldningsropet gjalder. *I̯ehûʾ målach!* *ʾAb̄šålôm målach!* osv. er nemlig det rop man hylder kongen med i det øieblik han utropes til konge. Den av kongssønnerne som kongen hadde utpekt, som var kaldet av Jahve — det vil i virkeligheten si: som hadde makthaverne, livvakten eller presteskapet, for sig [1]) — blev først ført i festtog til et sted hvor hyldningen kunde gaa for sig; det maatte være et hellig sted [2]); Jahve var egentlig den som valgte kongen; hyldningen maatte ske »*foran Jahves aasyn*« [3]). Kongen var naturligvis ridende, paa muldyret eller æslet, datidens ridedyr [4]). Foran sig og om sig hadde han sin livvakt til vogns og til fots [5]). Ved helligdommen blev den nye konge salvet av Jahves

[1]) I Kg. 1, 8. 11 ff.; II Kg. 11, 4 ff. [2]) I Sam. 11, 15; II Sam. 15, 9 f.; I Kg. 1, 9. 38, 8. II Kg. 11, 11 ff. [3]) I Sam. 11, 15. [4]) I Kg. 1, 33; Sakarja 9, 9. [5]) I Kg. 1, 5. 38; II Kg. 11, 8.

repræsentant presten [1]) og fik derved Jahves krafts og visdoms aand til sit høie kald [2]). Saa satte presten diademet og armringene paa kongen. Dette foregik — naturligvis under et langt og indviklet liturgisk ceremoniel — inde i templet »foran Jahve«. Men saa føres kongen frem i templets port, hvor han stiller sig paa et bestemt sted, synlig for alt folket [3]). Omkring ham hans livvakt, hans hof, Jahves prester; nedenfor det spændt ventende folk. Og i det samme han trær frem i helligdommens portal, bryter hyldningen løs: hornene skralder og lurerne gjalder; folket klapper i hænderne og roper av fulde struper: »*Salomo er blit konge*«! »*Kongen leve*« [4])! Der blev da selvfølgelig ogsaa holdt store ofringer og feiret blotgilder med spising og drikking — om før eller efter salvingen er ikke ganske klart [5]). Saa fulgte den anden hoveddel av festen: det høitidelige optog fra kroningsstedet til kongeborgen og den symbolske tiltrædelse av kongedømmet. Under festdans [6]), en slags dansende festmarsj, med lurblaast og sang og vældige jubelrop, »*saa jorden revnet*«, »drager« følget »op« til kongeborgen [7]). Og her stiger kongen op og »sætter sig i sit høisæte« [8]), og har dermed, likesom høvdingen hos de gamle nordboer, overtat sin fars arv og rike. Han mottar nu sine hofmænds lykønskninger [9]). Dette er kongens særlige dag, hans æresdag [10]); og den feires som en glædesfest av alle hovedstadens indbyggere, kanske av hele folket [11]). Og det hører da ogsaa med til glædesfestens præg, at kongen gir sine uvenner grid, utsteder almindelig amnesti. Det var ved sin tronstigning, at Amel-Marduk løslot den fangne kong Jojakin [12]); ved tronstigningen tilsa Salomo sin bror og medbeiler Adonija sikkerhet [13]), og Saul sier likefrem, da folket krævet ut hans uvenner, som ikke hadde villet hylde ham, skulde dræpes: »*Paa denne dag skal ingen dræpes; ti Jahve har git Israel seir*« [14]). Det synes da

---

[1]) I Kg. 1, 34; II Kg. 11, 12. [2]) I Sam. 10, 1 og 6; Jes. 11, 2 ff. [3]) II Kg. 11, 13. [4]) I Sam. 10, 24; II Sam. 15, 10; I Kg. 1, 39; II Kg. 9, 13; 11, 12. [5]) I Sam. 11, 15; II Sam. 15, 12; I Kg. 1, 9. 19. [6]) I Kg. 1, 40 LXX. [7]) I Kg. 1, 40. 45; II Kg. 11, 19. [8]) I Kg. 1, 46; II Kg. 11, 19. [9]) I Kg. 1, 47. [10]) Hos. 7, 5. [11]) I Kg. 1, 45; II Kg. 11, 20; I Sam. 11, 15. [12]) II Kg. 25, 27 ff. [13]) I Kg. 1, 50 ff. [14]) I Sam. 11, 13.

ogsaa, som om kongens tronstigningsdag er blit feiret som en aarlig festdag [1]. I Babylonien maatte kongen hvert aar paa ny indsættes som konge ved en religiøs ceremoni, som de kaldte »at gripe Marduks (d. e. byen Babels gud) hænder«; først efter denne ceremoni var han lovlig konge av Guds naade for det kommende aar. Han hadde saaledes hvert aar en virkelig tronstigningsdag. Denne fandt sted paa nytaarsdag ved vaarjevnsdøgn — først fra 1ste nytaar efter en konges død regnedes den nye konges første aar; den forutgaaende rest av et aar blev regnet til forgjængerens siste aar, og kaldtes for *rêš šarrûti*, ɔ: »førstningen av regjeringen«. Og naar der nu ogsaa i Juda i babylonisk tid i Jer. 26, 1 ff. tales om en stor fest, som fandt sted *bᵉreʾšîþ mamlæchæþ i̯åhûi̯åqîm*, »i førstningen av Jojakims regjering«, og naar det uten nogen forklaring forutsættes som selvsagt at da samlet folket sig til fest, saa ligger det nær at tænke, at ogsaa i Juda feiret man den egentlige tronstigningsfest som en nytaarsfest [2].

De samme drag som er karakteristiske for kongens tronstigning finder vi nu ogsaa hentydet til i tronstigningssalmerne. Deres karakteristiske uttryk, som ofte danner selve deres introitus, er ropet »*Jahve har tat kongsnavn*« [3]. Det skildres hvorledes han har klædt sig i festskrud, spændt det kongelige belte om sig, sat diademet paa sit hode [4]. Hans folk, hans »retfærdige« jubler imot ham, hans hovedstad og alle landets byer holder fest [5]; ja, alle jordens folkeslag hylder ham, klapper i hænderne og istemmer ropet [6]; horn og lurer klinger [7]; ledsaget av deres skrald er Jahve »draget op« til sin kongeborg [8] og har sat sig paa sin hellige, underfulde trone [9]. Og som han sitter der i al sin prakt, bryter jubelen løs med haandklap, sang, strengelek og hyldningsrop fra alle folk og nationer, fra himmel og jord, ja, fra hele den levende og den livløse natur; himlene forkynder hans ære, havet og dets vrimmel hæver sit tordenbrak:

---

[1]) Hos. 7, 5. Takkeliturgien for en slik kroningsaarsfest har vi vistnok i Ps. 21. [2]) Se Volz, Die biblischen Altertümer, 1914, s. 452. [3]) 47, 9; 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1; sml. 98, 6. [4]) 93, 1. [5]) 97, 8. 12. [6]) 47, 2. [7]) 47, 6; 98, 6. [8]) 47, 6. [9]) 99, 1. 5; 47, 9; 97, 2.

»Mêld[1]) *det blandt fôlkene: Jahvé har tat kóngsnavn!*
Ja, han grúndfæstet jórden, som rõkkes éi ‹ › [2]).

Hîmlen sig glæde og jõrden júble!
Hâvet skal tórdne og ált som er í det!
Mârken sig frýde og ált som er páa den!
Ja, júble skal ãlle skõgens trær« [3])!

»Hâvet og dets vrímmel skal tórdne,
jôrden og ált hvad der bór.
Klap i hænderne ãlle élve,
og júble, I fjélde i flók«[4])!

Og om hans trone flokkes alle hans vasaller og lydkonger, baade de jordiske og himmelske:

»Fôlkenes fýrster forsámles,
‹flôkkes om› [5]) *Ábrahams Gúd.*
Ti Gũds er jõrdens skjôlde —
vǣldig ophøiet ‹er hán›» [6]) [7]).

»Jahvẽ paa Síon er stór og ophøiet [8])
‹hẽllig er› [8]) *hán over ãlle ‹gúder›* [9]);
de lôver dit návn, det forfærdende og stóre« [10]).

Avgudsprâlerne ‹ › *stáar der med skám* [11]);
hver en gúd for ham kâster sig néd«[12]).

---

[1]) Versføtternes tonstavelser er forsynt med rytmiske akcenter efter Sievers's system. Forhaabentlig lar læseren sig ikke forvirre av dem. [2]) V 10 b mangler i parallelen I Kr. 16. [3]) Ps. 96, 10—12. [4]) Ps. 98, 7 f. [5]) עַם gir ingen god mening. Vokaliser עֲמַל, av עמם = slutte sig til. [6]) Tilføi et הוא el. lign. for metrets skyld. [7]) Ps. 47, 10 f. [8]) Saa ofte og saa klart trær firermetret frem i salme 99, at vi har ret til at prøve om det kan gjennemføres. Allerede sprogets og diktionens rytme gjør det unaturlig at stanse ved *ġåðôl* v. 2; uten tvil hører det følgende ord mot accentueringen med til 1ste halvvers; det maa derfor vokaliseres *u̯åråm*. Men da savner v. 2 b et prædikat; men nu er *qåðôš hûʾ* v. 3 ganske overskytende; ti omkvædet v. 5 og v. 9 deler salmen i to likestore strofer; en symmetrisk opbygning er derfor tydeligvis tilsiktet, og der er ikke plass for noget rudimenrært omkvæd efter v. 3; de to ord hører derfor til foran v. 2 b, og *hûʾ* er dittograferet. Flytter vi saa i v. 4 *u̯* fra *ṣ*ᵉ*ðåqå̂* hen foran *mišpåṭ* og forbinder

Alle hans medbeilere blandt de lavere guder og de som har sat sin lit til dem staar slagne av skam og frykt: mot ham kommer ingen op. Og likesom den jordiske konge ved sin tronstigning holder dom over de ledende blandt sine motstandere og frier sine tilhængere, det av de intrigerende hofpartier som har holdt paa ham, fra deres bitreste uvenner [1], saaledes holder ogsaa Jahve ved sin tronstigning en dom og utrydder »de onde»:

»Sîon det hǿrer og glǽ'r sig,
og Jũdas dǿtre, de júbler
ôver dine dómme Jahvé« [2])!

»Jahve élsker dem som háder det ónde,
og vǽrner sine frõmmes lív;
han frír dem av de õndes vóld« [3]).

Men det sømmer sig ogsaa for kongen at gi grid paa en slik dag. Og det samme gjør ogsaa Jahve:

»En tilgívende Gũd for dẽm du blév
og fór deres gjérninger tók du ‹ei› [4]) *hévn«* [5]).

Disse salmer synger altsaa om en Jahves tronstigning.

5. Salmernes stilling i kulten. Hvordan skal vi nu forstaa disse salmer? At lete efter en historisk foranledning til dem er ganske ørkesløst; de indeholder ingen hentydninger til noget historisk oplevet. De er alle sammen med hensyn til uttryk og tanker saa litet konkrete, saa præget av liturgisk almindelighet, som vel mulig. Og de virkelige hentydninger til konkrete hændelser som findes i dem, peker, som vi senere skal se, paa en mytisk, ikke paa

---

dette med det foregaaende, faar vi ogsaa der firermetret frem. I v. 8 b maa der selvfølgelig læses *u̯ᵉlo’ noqem*. Vi har saaledes 2 strofer paa hver 8 firefotede rækker, forbundne til perioder efter skemaet 2 + 3 + 3, og stroferne avgrænses av et omkvæd paa 3 trefotede rækker (ogsaa i Ps. 46 er omkvædet trefotet, mens salmen selv bestaar av firefotede rækker). [9]) Læs *ʾᵆlohîm* med 3 mnss. [10]) Ps. 99, 2 f. [11]) Stryk כל־עבדי פסל som en glosse utenfor metret. [12]) Ps. 97, 7.

[1]) I Kg. 1. Dom. 9, 5. [2]) Ps. 97, 8. [3]) Ps. 97, 10. [4]) Læs *u̯ᵉlo’ noqem*; derved vinder ogsaa rytmen. [5]) Ps. 99, 8.

en historisk hændelse. At spørre efter deres historiske foranledning er likesaa urimelig som at grave efter den historiske foranledning til Brorsons salme:

»Idag skal alting sjunge,
hvad Hjerte har og Tunge,
Basun og Salter frem!
Se, se, hvor Jesus farer
med Serafimers Skarer,
igjennem Skyen hjem.

O, se den Engle-Vrimlen
omkring Guds stol i Himlen
ved Lyden av hans Trin!
Den Gamle udaf Dage
selv reiser sig at tage
imod sin Benjamin.

Sid hos min høire Side!
Sid, siger han, du blide,
al Verdens Liv og Sol!
Guds Hær med Lovsangs Toner
og alle Ældstes Kroner
sank ned for Lammets Stol« [1]).

En salme som denne har hat en psykologisk foranledning: en dikterisk og religiøs grepethet i Brorsons sjæl, og endvidere en kultisk-liturgisk foranledning: der var bruk for gode salmer til Himmelfartsdagen, og slik er salmen blit til. Nogen hændelse i Danmarks eller Europas historie som foranledning for den vilde det være daarskap at lete efter. Det samme gjælder Psalterets tronstigningssalmer. Det er ikke i historien, men i kulten, at Jahves tronstigning finder sted. Gaar vi ut fra at hymnerne er oprindelige kultsalmer, saa fremgaar derav, at man i kulten har feiret en Jahves tronstigningsdag med dens bestemte liturgi. Og det ligger da ogsaa i kultens væsen, at en slik dag ikke er blit feiret i ny og næ, men én gang aarlig til en viss tid; likesom hos os forløp i Israel kultusen i en aarlig cyklus.

---

[1]) Landstad, nr. 412, 1—3.

6. Kultens dramatiske væsen. Hvad er nemlig kultens egentlige væsen og kjerne? Kulten er ikke oprindelig en dagligdags sak, som i jødedommens tempel. Kulten er efter sit væsen egentlig fest. Den hører til paa de faa store merkedage i aaret, som er anderledes end alle aarets andre graa slitsomme dage, paa de dage som det primitive mennesker ser hen til som livets straalende merkestolper. Det er de dage da han lar al sorg fare, da han er stor og rik og mæt og lykkelig og almæktig, da han oplever sit livs store og skjønne øieblikke. Hvad er det nemlig han da oplever? Han oplever med et ord ekstasen. Han oplever at bli et med livets egen kraftkilde, med det hemmelige, det store, det livgivende, det »guddommelige«. Han fyldes med det guddommelige kraftstof, med »hete«; han oplever og gjennemrisles av en legemlig-sjælelig, ganske bokstavelig følelse av »grepethet«. Han blir ett med »Gud«, blir ἔνϑεος, entusiastisk, ekstatisk. Paa den skat av overnaturlig kraft, som da blir ham til del, lever han til næste fest. Den er hans trygghet og grundvolden for hans tilværelse; ti paa den tror han, og derfor lever han paa den. Han vet nu, at »Gud« er med ham — ja i ham — hvem han da være mot ham? — I slik at faa det i det guddommelige bestaar egentlig kulten.

Men hvad er det saa som utvortes set foregaar paa festen? Hvad er kulten uttrykt med vore begreper? Den er et drama. Den er hellig kunst. Men den er tillike hellig virkelighet. Ikke bare et spillet drama, men et virkelig drama, et som realt gjentar og virkeliggjør den dramatiserede hændelse, en virkelighet som der straaler virkelige kræfter ut fra, et sakrament. Det er kulten for den primitive. Og der findes indtil denne dag ikke nogen virkelig kultus som ikke har beholdt noget av det dramatiske element, som ikke er handling og mothandling, tale og mottale av Gud og menneske. Kulten er efter sit væsen en dramatisk gjentakelse av de, mytisk eller historisk forestillede, hændelser som det religiøse samfund bygger sin tro og sit haap og sit liv, med et ord, sin tilværelse paa. Og grundtanken er den: i den dramatiske, »symbolske« fremførelse og nærværendegjørelse og »levendegjørelse« av hændelsen blir denne faktisk, »realt«, gjentat, sker op igjen og øver paany

den samme kraftige virkning som den utøvet til vort held og vor frelse hin første gang i tidernes morgen eller i historiens længst hensvundne fortid. Bakom denne tanke ligger den for alle primitive selvfølgelige tanke, at intet i verden er bare skin eller speiling eller »lek«, men at alt som kan sees og sanses og opfattes og føles og forestilles, er virkelig og alvorlig, likesaa alvorlig og virkelig som »leken« er for barnet, som dets fantasiskikkelser er, som det i leken omgaaes og taler med. Og ingen handling eller hændelse blir nogengang »tom«; alt drager følger efter sig, likesaa virkelige og alvorlige som hændelsen selv. Ethvert samfunds tilværelse hviler da paa og avhænger av at der blir foretat visse handlinger av en særegen art. Det er de hellige kulthandlinger som slik holder »verden«, kosmos, vedlike. Gjennem dem trær nemlig virkelighetens skjulte kraft, dens idé, frem som det den egentlig er, manifesterer sig og blir virkelighet indenfor samfundets, menneskenes, bevissthet og rækkevidde, blir gripbar og fattelig og brukelig og nyttig virkelighet for dem. Idet virkeligheten nu forestilles dramatisk eller mimisk blir den nærværende hos menneskene som en aandelig kraft, en psykisk realitet. Disse hellige, livsopholdende kulthandlinger projiceres nu bakover i tiden som forklaring til selve kosmosets første ophav: verden, land og folk er blit til fordi slike handlinger engang i urtiden er blit foretat av en urheros eller fordi der dengang er skedd visse hændelser av en slik hellig art. Det er følgerne av disse »frelseshændelser« og »frelsesgjerninger« samfundet nu lever paa. Ut fra denne synsmaate kommer saa kulten, det prototypiske, det oprindelig primære, til at staa som en gjentakelse, nemlig av de oprindelige grundlæggende frelseshændelser. I gjentakelsen i kulten blir de paany nærværende, levende, kraftvirkende. Slike frelseshændelser kan være mytisk eller historisk forestillede — efter vor terminologi — for den primitive kommer det ut paa ett, efter hans maalestok har de altid en kosmisk karakter. Det kan f. eks. være verdens skabelse eller tildannelse av det formløse kaos, av vandet, av mørket, eller det kan være det at en mytisk kulturheros opfandt og lærte menneskene de første redskaper, de første indsikter, de første

hellige ceremonier, eller det kan være den første paktsslutning mellem jægerstammen og det viktigste dyr indenfor dens verden, f. eks. bisonen; det kan ogsaa være det første hengivelsens livskapende møte mellem det kvindelige og det mandlige »princip« i verden — for igjen i mangel av andre uttryk at bruke en moderne terminus — mellem den første urmand og den første urkvinde. — Fordi nu enhver handling, selv den kraftigste og virkningsfuldeste, omsider taper sin kraft, derfor er det kulthandlingerne maa gjentakes. Det gjælder likemeget naar de selv sees som gjentakelser av en »urkulthandling« eller en »urfrelseshandling«. Ved gjentakelsen blir den altid ny og virkningsfuld. Den er det som sker i kulten ved festerne.

Gjentakelsen av frelsesgjerningen fremtrær som dans, som mimisk fremstilling, som drama[1]). Idet kultdramaet spilles og deltakerne, repræsentanter for stammen eller samfundet, gaar ind i sine roller, saa er de dermed de kraftfyldte væsener som de forestiller. Efter primitiv opfatning er et billede, en symbolsk fremstilling av en ting aldrig blot en skygge; det har del i den tings eller den persons væsen det forestiller. Ved at »gaa ind i« en andens rolle er man denne anden, har del i alt hans væsen og al hans kraft. Paa den maate blir, hvor der tænkes historisk, fortiden i kultdramaet altid paany levende og virkekraftig nutid.

Denne kultens dramatiske art skinner overalt tydelig igjennem. Kulten trær overalt frem som en gjentakelse av guddommens liv, eller ialfald av de episoder av guddommens liv som har hat noget at si for menneskerne — »guddom« her tat i allervideste mening om de væsener av hvem mennesket vet sig avhængig. Saaledes i australiernes dyredrama. Ved sine fester foretar mange australske stammer hellige ceremonier og danse, som ledsages av hellige sange. Disse er av forskjellig art og tilsikter forskjellige formaal. Men nogen av disse sange handler om og ceremonierne fremstiller scener av totemdyrets — resp. -plantens — liv og færdsel paa jorden. Totemdyret

[1]) Denne opfatning av kultens væsen og dens prototypiske karakter er det Grønbech som har gjort gjældende. Se hans Primitiv kultur, Stockholm 1915.

er den dyreart som en stamme eller en enkeltmand regner sig for at staa i et særlig nært forhold, ofte slektskapsforhold til, og av hvis trivsel hele stammens og den enkeltes velfærd er avhængig. Oftere finder vi da den forestilling at fra en totemstamfar i dyreskikkelse stammer baade vedkommende dyreart og menneskene med alle deres hellige indretninger og skikke. Idet der nu ved festerne spilles og symboliseres scener av denne totemstamfars liv og virke dengang han færdedes paa jorden i den graa urtid, blir hans kraft og virke likesom paany levende og virksom; dramaet øker totemdyrets kraft og dermed ogsaa vedkommende stammes kraft og lykke; de deltakende har nu faat noget som de virkelig kan leve paa til næste fest [1]). Saa klart har disse australiere øie for kultens virkning og værdi, at man endog likefrem finder uttalt den forestilling hos dem, at det i urtiden var menneskene som ved disse ceremonier (intichiuma, »matforøkningsceremonierne«) likefrem skapte de ulike totemdyr [2]): kulten er det prototypiske, hvorfra »virkeligheten« straaler ut baade fremover og bakover i tiden.

Den dramatiske kultus trær os ogsaa klart imøte hos Nord- og Mellemamerikas indianere. Av mangel paa tilgjængelige kilder maa jeg nøie mig med bare at nævne arapaho-indianernes soldans [3]). Særlig tydelig er den dramatiske karakter i den mexikanske religion. I flere avhandlinger har K. Th. Preusz paavist dette. Jeg citerer et par ord av hans oversiktsartikel i RGG: »Die Kulthandlungen haben ihren Ursprung im wesentlichen in einer zauberischen Beeinflussung des Naturgeschehens, also des Schicksals der Götter. — — Nament-

---

[1]) Söderblom, Gudstrons uppkomst, Stockholm 1914, s. 120 f. D. s., Ur religionens historia, Stockholm 1915: Mysterier hos ett stenåldersfolk og deras ursprung, s. 99 ff. Grønbech, Primitiv religion. — Se ogsaa Reinach, Cultes, mythes et religions [2] I, Paris 1908, s. 129 ff. — Utførlige skildringer, de egentlige kilder til vor viden om australiernes religion og skikke, hos Spencer & Gillen, The Native Tribes of Central Australia, London 1899, og Strehlow, Die Aranda und Loritja-stämme II, Frankfurt a. M. 1908. Disse to bøker har jeg ikke kunnet faa tak i her. [2]) Söderblom, Ur relig. hist., s. 146. [3]) Hovedkilden, The Arapoho Sun Dance, av Dorsey i Field Columbian Museum Publications, Anthropological Series, Vol. IV, Chicago 1903, har været mig utilgjængelig.

lich tritt der Sinn der Menschenopfern deutlich hervor. Die zu opfernden Menschen waren Abbilder der Götter, wurden als solche verehrt, und in ihnen tötete man die Götter selbst. Einmal war der Grund die Notwendigkeit des Todes der Sterne, damit die Sonne am Leben und in alter Kraft erhalten bleibe, und dann wurden die Götter in jedem Lebensabschnitt durch Tötung erneut: der Wechsel der Jahreszeiten war nicht selbstverständlich, sondern bedurfte der zauberischen Feste zu allen Zeiten des Jahres, um durch einen Analogievorgang das erwartete und erhoffte Ereignis zu sichern«. Ogsaa det gammelmexikanske drama røber ganske klart sin oprindelse fra den mimiske fremstilling av fruktbarhetsdæmonerne, som derved eggedes til øket kraft[1]).

I Hellas er, som alle vet, endog det profane drama, komedien saavel som tragedien, fremgaat av Dionysos-kultusen og er i sin oprindelige form en del av dem. Den trakiske Dionysos's kultus har fra første færd av været av en utpræget mimisk-dramatisk art, likesom alleslags mimisk-magiske »handlinger« *(δρώμενα)* til enhver tid har hørt med til de hellenske kulter. Hos Dionysos kan man ogsaa klarere end hos mangen anden gud se hvordan hans liv, hans historie og hans virke oprindelig finder sted i kulten; myten, som fortæller at det altsammen er skedd én gang for længe siden, er en speiling av det som aarlig og regelmæssig sker i kulten. Oprindelig fødes, lever, dør og gjenopstaar Dionysos hvert aar; kultdeltakerne oplever det som fuld virkelighet, oplever det idet de fyldes av den guddommelige »orgiastiske« kraft, som stiger like til vildt raseri. Og idet de deltar i Dionysostogets vilde færd over aas og gjennem skog gjennemlever de gudens egen historie sammen med ham. Ved mimiske handlinger og symboler fremstilles denne gudens historie, hans fødsel, hans fremamming, opvekst, hans fremtræden som kraftig avledygtig yngling i kvindernes flok, og tilslut hans død, idet han i skikkelse av offertyren levende rives og skjæres istykker[1]).

Klart trær ogsaa den dramatiske kultus os imøte i mysteriereligionerne. Den egentlige kjerne i mysterierne,

[1]) Preusz. [2]) Holwerda i Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgeschichte[3] II, Tübingen 1905, s. 309 ff.; 342 f.; 344 ff.

det siste og høieste som mysten fik aabenbaret ved sin indvielse, var »det mystiske drama« *(τὸ δϱάμα μυστικόν)*: den sceniske, mimisk-symbolske fremstilling av mysteriernes mythus, av guddommens jordiske liv.

Ved at bli vidne til gjentakelsen av dette kom mysten i mysteriesamfundet med guddommen, fik del i hans væsen, blev »indgudet«, *ἔνθεος*, fik del i hans døds og opstandelses kraft: hvad guddommen hadde oplevet, det oplevet herefter ogsaa den indviede. Ellers vet vi ikke meget om enkeltheterne i det mystiske drama; der laa taushetsplikt paa de indviede. Men at det f. eks. i Eleusis fremstillet Demeters sorg over og leting efter datteren Kore, som var blit bortført til underverdenen, og den lykkelige gjenforening av mor og datter ved datterens gjenopstandelse fra Hades, vet vi. Ellers hørte festtoget, en meget viktig del av mysteriekulten, ogsaa til kultdramaet i videre mening; det var ingen tom procession; det hadde en dyp, »mystisk« mening, fremstillet en virkelighet[1]).

Ogsaa kultusen i det gamle Ægypten er tydelig i sit væsen dramatisk. Festerne blev feiret paa dage da »viktige hændelser fra gudesagnet hadde fundet sted«; »festen er ofte likefrem en gjentakelse av en dag av guddommens liv. Det har da alt i gammel tid ført til at man ved festerne har opført hændelser fra gudesagnet«[2]). Stundom skildrer gravindskrifterne den avdødes deltakelse i et slikt guddommelig drama. »Paa den „første processionsdag" drog den schakallignende gud Wep-wawet ut „for at værge sin far". Paa en følgende dag forestilles kampen om gudens baat, hvor Osiris seirer. Men saa ved „den store procession" fandt Osiris's død sted. Siden „blev Osiris ført til sin grav i Peher", et sted i [gravbyen] Abydos, hvor man viste frem Osiris's hvilested i en gammel kongegrav. Og saa kommer triumfens dag: „paa hin den store kampens dag blev Osiris's fiender overvundne". Men „guden steg ind i sin store baat og den bar hans skjønhet frem", og alt folket jublet, „da de saa Nesjmetbaatens skjønhet, da den

---

[1]) Farnell, The Cults of the Greek States III, Oxford 1907, s. 165 ff. [2]) Erman, Die aegyptische Religion [2], Berlin 1909, s. 62 og 64.

landet i Abydos og igjen brakte Osiris til hans slot"«[1]). Alt dette fremstilles dramatisk; og ved en anden Osiris-fest, hvor man først fremstillet hans gravlæggelse og saa reiste ham op i form av en støtte, fortælles det at mængden springer og danser og synger i festtoget, og kampen finder bokstavelig sted: to flokker gaar løs paa hinanden med stokker og næver og pryler hinanden med dypeste alvor og hengivelse i opgaven[2]). — Uten tvil har vi her med den egentlige, virkelige kultus at gjøre; den daglige kultus i de ægyptiske templer, den som bestod i paaklædning og opvartning av guden, er noget sekundært utviklet, en ren prestesak, men ingen menighets- eller samfundssak. — Likedan var det ogsaa i senere tid paa Osirisfesten i november; tre dage varet den; da fremstillet man Osiris's død; man saa hvordan Isis lette efter hans lik og tilslut fandt det, og man levet med i hendes klage og sorg over den døde[3]).

Av særlig interesse for vort emne er det at man i Ægypten i sammenhæng med Osiris-festerne ogsaa feiret Horus's tronstigningsfest med en dramatisk liturgi — Horus er i ægyptisk teologi Osiris redivivus. Og ikke mindre interessant er det at sammen med denne fest feires *sed*-festen, den jordiske Horus', faraos, tronstignings-jubilæumsfest, naar han i 30 aar har sittet paa Re's og Horus's trone[4]).

Paa den babylonisk-assyriske nytaarsfest fremstilles dels dramatisk, dels pantomimisk ved symbolske handlinger, Marduks (eller Assurs) kamp mot urhavets uhyre og gudens seir over dette[5]). Muligens spiller kongen i kultdramaet gudens rolle[6]), det vil efter primitiv tankegang si: han er guden, og mystisk-sakramentalt fuldbyrdes paa denne maate samfundet mellem gud og folk i kongens person. Muligens har man ogsaa feiret gudens bryllup dramatisk som et *ἱερὸς γάμος*[7]).

---

[1]) Efter Erman, s. 64. [2]) Erman, ib. s. 65. [3]) Ib. s. 270. [4]) Ib. s. 65. [5]) Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, s. 312 f. [6]) Ib. s. 313; Jeremias's tolkning hviler her paa utfyldingen av et korrupt ord i teksten (— -ku = mal-ku [= kongen] eller ana-ku [= jeg ɔ: Sanherib, som satte op indskriften]). — Som sedvanlig hos panbabylonisterne fremstiller Jeremias her som ganske sikkert hvad

At fremstillingen av kultussagnet er kultens hovedstykke, det ser vi endda klart i den græske kirkes kultus. Og tillike ser vi at det dramatiske ikke med nødvendighet ligger i en livaktig virkelighetstro fremstilling; gjenfremstillingen av det forgangne kan ske ved symboler: ved haandbevægelser, bøininger og kropsrørelser, ved processionslignende handlinger o. l. Slik er det i den græske kirke. Nadveren, kultens midtpunkt, er ved slike liturgiske handlinger, som hver for sig har en mystisk-symbolsk mening, vokset op til en billedlig mimisk fremstilling av hele Jesu liv, fra undfangelsen til opstandelsen. I dette drama er tilskueren selv en medagerende; mystisk drages han ind i den »forguding«, den »indguding«, som det hele sikter mot: han faar del i den guddommelige natur, udødeligheten. Og navnet paa det som foregaar: »det hellige drama« (*τὸ ἅγιον δρᾶμα*) eller »den guddommelige tragedie« (*ἡ θεία τραγῳδία*) kalder kirken det.

Et slikt drama har i virkeligheten ogsaa den romersk-katolske kirke. Det er messeofferet. Her gjentakes ved prestens liturgiske handlinger og ord paa ublodig vis Kristi blodige offer paa Golgata. I den dogmatiske teori er det riktignok en paamindelse til Gud om Golgataofferet, som sker; ved menighetens fortjenstfulde takkoffer i eucharistibønnen mindes Gud om det store Golgataoffer og gir igjen menneskerne sin naade som da [1]). Men efter de raadende forestillinger i den katolske kirke, som de trær frem f. eks. i legenderne, og efter vurderingen av messeofferet, er det dog en ofring av Kristus, som sker: hostien forvandles, og presten bærer frem Kristi blodige legeme som et offer til Gud. Den grundlæggende frelsesdaad gjentakes paany med fuld virkning.

Ogsaa paa et andet punkt trær det dramatiske ved kulten frem i den katolske, og tillike ogsaa i de protestantiske kirker.

---

der i høiden er en ikke urimelig hypotese (sml. de ægyptiske kongers og fyrsters rolle ved Osiris-dramaet ovenfor). [7]) Ib. s. 313 f. — I Gilgameš-eposet tavle II synes der at være siktet til en slik kultushandling hvor kongen feirer sit hellige bryllup med gudinden Iš-ḫara, sml. i Athen basilinna'ens aarlige bryllup med Dionysos.

[1]) Scheel, artikel Opfer II i RGG IV.

Det er i kirkeaarets regelmæssige festcyklus. Festerne feires, heter det, »til minde om« de store frelseshistoriske hændelser: Kristi fødsel, hans død, hans opstandelse, hans himmelfart og aandens utgydelse. Men bakom disse mindefester ligger den dramatiske gjentakelse, som nu er stivnet i visse rudimentære liturgiske formler. I mindefesten gjøres frelsesdaaden paa ny nærværende for menigheten; det staar som det maal feiringen stræver mot, at fremkalde ialfald en subjektiv, en psykologisk gjentakelse av den hos alle de tilstedeværende: Kristus skal fødes, dø, opstaa og herliggjøres i festdeltakernes hjerte. Og i de liturgiske former er virkelig denne nærværendegjørelse av den »historiske« hændelse virkeliggjort paa pantomimisk vis, om end dette i vor kultus er sterkt avsvækket. »Os er idag en frelser født«, synges der hver juledag. »Kristus er opstanden«, nemlig nu, idet jubelhymnen bruser frem paa de troendes læber. Aldeles livaktig træer festens reale gjentakelse av historien os imøte i Landstads salme:

»Opstanden er den Herre Krist,
her Syn for Sagn er gangen vist.
Som fordags led den bitre Død,
at frelse os av al vor Nød.
For Gravens Dør var lagt en Steen,
den gjør os nu slet ingen Meen.
Tre Kvinder gik imorges ud,
de kom igjen med Livsens Bud« [1]).

I denne subjektive nutidiggjørelse av opstandelsens historiske faktum har Landstad, hvad enten han selv vet av det eller ei, truffet menighetskultens inderste væsen. Sml. ogsaa den ovenfor gjengivne himmelfartssalme av Brorson. Og i den maate hvorpaa han i det følgende ganske uformidlet indfører kvinderne og englene talende og tilslut lar menighetens lovsang falde ind, har han git kultens dramatiske form. Sig selv uavvidende(?) har han laget en præktig parallel til en liturgisk-dramatisk salme som f. eks. Ps. 132.

Disse kort paapekede eksempler faar være nok til at syne

---

[1]) Landstad nr. 349; uthævelserne av mig.

at kulten efter sit væsen er at opfatte som et drama, en gjentakelse av det store kosmisk-soteriologiske drama, som er blit utspillet engang i fordums aldre. Og slik har i virkeligheten ogsaa den gamle israelitiske kultus været. I den senere jødedoms tid var den det ikke længer; den hadde da mistet sin egentlige mening og var blit en ren prestesak, en død og aandløs utførelse av en række statutariske lovpligter, hvis inderste mening ikke noget menneske længere forstod, uten nogen sammenhæng med folkets virkelige liv; derfor kunde den ogsaa ved templets ødelæggelse synke i grus uten at bli virkelig savnet av nogen; menighetens virkelige religion, fromhetens inderste trang hadde forlængst i synagogen skapt sig andre kultusformer, som bød hvad den længtet efter. Men i den gamle folkereligion var det anderledes. Og spor herav finder vi da ogsaa rundt omkring i Det Gamle Testamente.

Loven om paaskefeiringen Exodus 12 syner at til festen hører nødvendigvis fortællingen av festsagnet. Den yngste deltaker skal spørre: hvorfor feirer vi denne fest slik? Og som svar skal liturgen, i dette tilfælde husfaren, fortælle den hellige historie, sagnet om utvandringen fra Ægypten. Men analogier fra alle jordens kanter gir os grund til at tro, at dette peker tilbake til en tid da sagnet ikke bare blev fortalt, men virkelig spillet, naturligvis paa en meget enkel og kunstnerisk ufuldkommen maate, men dog som fuld virkelighet og alvor for deltakerne, som ved den ægyptiske Osirisfest vi alt har nævnt. — Til feiringen av løvhyttefesten hørte det at bo i løvhytter de 8 dage festen varet; det sies uttrykkelig, at det sker »til minde om« at israeliterne bodde i løvhytter dengang de fra Ægypten drog gjennem ørkenen i 40 aar. Her har tydelig festkultens dramatiske væsen git sig uttryk: det er et stykke av gjenoplevelsen av ørkenvandringen og den derefter følgende frelse vi her staar overfor. — Andre beviser skal vi straks faa se.

Der kan altsaa ikke være tvil om, at ogsaa den gammelisraelitiske kultus har det dramatiske grundpræg som al oprindelig kultus. Og efter de eksempler vi alt har set, har vi ret til at hævde, at de hændelser som har været kultdramaets

emner, er de grundlæggende hændelser i Jahves og folkets fælles historie — ti det er netop en gammelisraelitisk grundtanke: Gudens og folkets historie falder sammen.

7. **Jahves tronstigningsdag en aarlig festdag.** Nu er det et karakteristisk drag ved den gamle opfatning av Jahve — som overhodet av Orientens guder — at han er konge over sit folk og land. Saa dypt rotfæstet i israelitisk tankegang har denne opfatning været, at der ofte har været kredser i folket som har holdt det jordiske kongedømme for et frafald fra Jahve [1]). Og i virkeligheten regnet ogsaa de mæktige orientalske konger sig for sine respektive nationalguders statholdere [2]). Konge *(šarru)* er et staaende epiteton hos de babyloniske guder; de ægyptiske guder Re og Horus var de første konger av Ægypten; ammoniternes hovedgud heter Milkom = kongen osv. Likesaa i Israel. Da Jesaja skal finde uttryk for gudsaabenbaringens overvældende majestæt, heter det: »*ti Kongen, Hærenes Jahve, har mine øine set*« [3]). Jahve er »*ærens konge, en vældig, en helt, en helt i krig*« — slik feirer netop en av indtogshymnerne ham [4]). Han er »*Jakobs konge*« [5]), »*Israels konge*« [6]).

Men feires Jahve i hymner og bønner som Israels konge, er m. a. o. forestillingen om Jahves kongedømme en fremtrædende religiøs forestilling i Israel, saa ligger det allerede i sakens natur, at en av de viktigste hændelser i Gudens og folkets historie var den stund da han tok kongsnavn og synte sig som konge for sit folk og for al verden. Og denne frelseshændelse, hvad enten man har forestillet sig den »mytisk« eller »historisk«, maa være blit feiret i kulten. Der maa ha været en aarlig festdag, som blev feiret som Jahves tronstigningsdag, og feiringen maa ha formet sig som en dramatisk gjentakelse av hin grundlæggende frelsesdaad: Jahves første tronstigning. Og tronstigningssalmerne er de hymner som blev sunget ved denne fest.

Denne vor tese støttes av analogier fra de andre orientalske

---

[1]) I Samuel 12. [2]) Se Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I, s. 211: kongen av Assyrien er Aššurs statholder. [3]) Jesaja 6, 5. [4]) Ps. 24, 8. [5]) Jesaja 41, 21. [6]) Jesaja 44, 6.

religioner. Vi skal nævne et par. Paa sin store festdag drager den ægyptiske Horus av Edfu ut fra sit tempel, ledsaget av den lavere gud som dyrkedes sammen med ham, og fra nabobyerne kommer hans vasalguder ham imøte. Sammen drager de nu mot hans fiende, den onde Seth, hans fars morder, og i en flerdages fest gjentakes nu Horus' kamp og seir over Seth, og det hele slutter med den seirsæle guds tronstigning [1]). — I Babylonien er nytaarsdagen Marduks store festdag. Da drager han ut i stort festtog i sit praktfuldt prydede skib hen over Babylons via sacra fra sit tempel til det saakaldte »skjæbnekammer«, hvor han i den høitidelige gudeforsamling fastsætter skjæbnen for det kommende aar [2]). At denne fest tænktes som en tronstigningsfest, kan sluttes av flere omstændigheter. De lavere guder, Marduks vasaller, og særlig hans søn Nabu i nabobyen Borsippa, kommer i optog til Babylon for at hylde ham. Det navn guden fører idet han fastsætter skjæbnen er: »*kongen over himmelens og jordens guder*« [3]). Og i den babyloniske skabelsesmyte, som gaar ut paa at syne hvordan Marduk har faat verdensvældet og retten til at fastsætte skjæbnen for guder og mennesker, der overdrages denne makt ham av guderne i det himmelske skjæbnekammer, samtidig som de ved en stor fest utroper ham til konge [4]), og det endog med det samme uttryk som i de jødiske salmer: »*Marduk er blit konge*« [5]). Det fortælles her hvordan uhyret Tiamat, det kaos som var i ophavet, gjorde oprør mot de høiere guder. De klokeste og mæktigste av dem, Ea og Anu, prøver at ta op kampen mot uhyret, men maa snu med uforrettet sak. Saa gaar da guderne til den yngste av dem alle, Eas søn Marduk av Babylon, og ber ham gaa mot Tiamat. Og det lover han paa det vilkaar at de skal ta ham til konge og overlate ham »skjæbnetavlerne«, hvis eier har ret og makt til at fastsætte al verdens skjæbne og lov. Og da Marduk ved et under har

---

[1]) Efter Erman, Aegyptische Religion [2], s. 234 f. [2]) Zimmern i Keilinschriften u. d. Alte Testament [3], s. 541 f. [3]) Ib. s. 402, anm. 1. [4]) Enuma eliš II, 131—140; III, 113—124; IV, 1—30. Se Ungnads oversættelse hos Gressmann, Altoriental. Texte u. Bilder, s. 14 ff. [5]) Mardukma šarru, Enuma eliš IV, 28.

overtydet dem om at han virkelig har makten, da er det at de alle bryter ut i jubel og hylder ham som verdens konge. Saa drager han i kampen, fælder Tiamat, binder hendes vesir og make Kingu og tar fra ham de røvede skjæbnetavler og hænger dem paa sit bryst: nu er han virkelig konge. Avslutningen paa kampen danner saa skabelsen av den ordnede verden, som formes av det fældede kaosuhyre. Tilslut gjentar saa guderne sin hyldning og tillægger Marduk alle hans æresnavne. Og diktet ender med en opfordring til at lovsynge Marduk og med en jubelhymne til ham. — Denne skabelsesfortælling er sikkert at opfatte som nytaarsdagens kultusmyte, som speiles av i dagens festliturgi; hymnen tilslut er den hymne som er blit sunget paa gudens tronstigningsdag. Og blandt de utgravede kiletekster har vi sandsynligvis ogsaa en indtogshymne, som er blit sunget til Marduks pris ved festen[1].

8. **Nytaarsdagen Jahves tronstigningsdag.** Før vi skildrer Jahves tronstigningsfest, skal vi finde ut paa hvilken dag den blev feiret. Det er klart at Jahves tronstigningsfest blev feiret paa nytaarsdagen, *rôʾš haššånå̂* eller *jôm tᵉrûʿå̂*. For det første stemmer det med analogierne fra Babylonien, hvorfra jo Israel har mottat saa mange paavirkninger. Der feiret man nytaarsdagen som gudens tronstigningsdag. Selve det jødiske uttryk for nytaar er laant fra Babylonien, er likefrem oversat fra babylonisk[2]. Det vilde da stemme godt, om ogsaa Jahves tronstigningsfest blev feiret den dag. — For det andet vilde det stemme med analogien til kongens tronstigningsfest. Vi saa at i Babylonien feiret man paa nytaarsdagen baade gudens og kongens tronstigning, og i Israel feiret man muligens kongens fest ved nytaarstid. — For det tredje har vi fra den rabbinske tradition uttrykkelig vidnesbyrd om dagen. Det fortælles nemlig at Ps. 47 og Ps. 81, begge karakteristiske tronstigningssalmer, i templet blev sunget som nytaarssalmer. Og ifølge Mischna, likesom den dag idag, indtar paa den jødiske nytaarsfest de saakaldte malkijôth, d. v. s. de steder i GT

---

[1]) Oversat av Ungnad i Texte u. Bilder, s. 84 f. [2]) *roʾš haššånå̂* = *rêš šatti;* sml. *rᵉšîþ mamlæchæþ* = *rêš šarrûti.*

som handler om Jahves kongevælde, en central plass blandt gudstjenestens tekster, og dagens hovedbøn er den kjendte »Vor far, vor konge«. — Og for det fjerde stadfæstes traditionen av tronstigningssalmernes eget vidnesbyrd. Vi finder nemlig i disse salmer som karakteristiske drag ved festdagen de samme ting som vi vet utmerket nytaarsdagen. Dennes navn paa hebraisk er »lurblaasningsdagen«; der skulde da blaases i sølvlurer »til proklamation« (*zikkårôn*); som vi saa hørte det ogsaa med ved en konges utropning. Det samme har vi i disse salmer:

»Lûrer og hôrnenes klång
lad skrålde for kõngens áasyn» [1])!
»Gûd er draget óp under gný
Jahvé under lũrens klång» [2]).

Og i Ps. 81, 4, heter det likefrem:

»Blaas i lúren paa nýmaanedágen,
ved nýtaar [3]) *paa dágen for vor fést«.*

Og endelig for det femte kommer Kronisten os til hjælp med sine saa længe overseede og miskjendte liturgiske opgifter; han fortæller at blandt de salmer som blev sunget ved Jahves første indtog, dengang David førte arken op til Sion, var netop en av tronstigningssalmerne: Ps. 96 [4]). Heri er der saameget riktig, at denne salme var en nytaarssalme og hørte til ved Jahves aarlige indtog i templet. Riktignok fortælles det ikke

---

[1]) Ps. 98, 6. [2]) Ps. 47, 6. [3]) Dette, og ikke »fuldmaane«, er iflg. Targum den riktige oversættelse av כֶּסֶה. Selvfølgelig taler verset om én og samme festdag, og da der kun blaases i lur paa nymaanedagen i den 7de maaned, saa er det denne, nytaarsdagen, som er ment. Men til nymaanedagen kan fuldmaanen ikke være parallelt synonym; følgelig betyr *kæsæ̂* egentlig nymaane, spc - nytaarsnymaanen. Det stemmer ogsaa med det assyriske *kuṣê'ū*; dette er synonymt med *agû* = tiara, kongeturban. I salmerne kaldes maaneguden hyppig »tiaraens eier« (*bêl agê*). Men en tiara passer dog meget bedre som billede for den liggende nymaanesigd med den synlige mørke del av maanen som hodeskallen, end for fuldmaanen; denne har i virkeligheten ingensomhelst likhet med en tiara. [4]) I Krøn. 16, 23 ff.

uttrykkelig i I Samuel 6 eller i det tilsvarende stykke hos Kronisten hvilken dag det var David førte arken op. Men som vi nedenfor skal syne, er der al grund til at tro at det skedde paa den samme festdag som da Salomo førte arken op fra teltet til det nye tempel, og det var ved nytaarsfesten. Og her møter vi nu i Kronistens fortælling om festen (II Kr. 6) en anden tronstigningssalme: Ps. 132. — Efter dette har vi uten tvil ret til at slaa fast at Jahves tronstigning feiredes paa nytaarsdagen den første tisjri.

9. **Tronstigningsfestens kultusmyte.** Hvad var det saa for en Jahves frelsesdaad som blev feiret paa tronstigningsdagen? Ved hvilken mytisk eller historisk daad var Jahve første gang blit konge? Ogsaa svaret herpaa er let at gi, og den senere synagogale og talmudiske tradition har endda udmerket god greie paa det. Det var ved verdens skabelse. Den babyloniske Talmud til Mischnatraktaten *Roʾš-haššånå̂* stadfæster uttrykkelig sammenhængen mellem skabelsestanken og nytaarsfesten [1]. Likesaa den jerusalemske Talmud [2]. Og i den nuværende synagoges musafbøn ved nytaarsgudstjenesten trær tanken paa skabelsen klart frem. I indledningsbønnen før oplæsningen av de saakaldte zikronoth, (d. e. stykker av GT, som taler om hvordan Jahve tænker paa (*zåchar*) sine skabninger, heter det: »*Du tænker paa verdens skabelse og kommer i hu alt det som blev laget i urtiden (qæðæm) . . . Denne dag er dine verkers ophav. Tænk paa den første dag. Ti en ret er det for Israel, en lov fra Jakobs Gud*« [3]. Og uttrykkelig stadfæster tronstigningssalmerne riktigheten av denne overlevering for os: det er ældgammel tro og kultskik Talmud og synagogen her har holdt paa. Gang paa gang heter det i tronstigningssalmerne at Jahves kongedømme er grundet paa hans skaberverk. Ps. 96, 4 f. priser ham som den der har bevist sin overmakt over alle de andre guder: de har intet kunnet gjøre, men han har skapt himmelen. Og i v. 10 heter det:

---

[1] Se Fiebig, Rosch ha-schana (Die Mischna, herausgeg. v. Beer und Holtzmann), Giessen 1914, s. 45. [2] Ib. s. 48 f. [3] Efter Fiebig, Rosch ha-schana, s. 53 f. NB. hvorledes en tronstigningssalme her citeres, Ps. 81, 5.

»*Mêld det blandt fôlkene: Jahvé har tat kôngsnavn!*
Ja, han grúndfæstet jôrden som ĭkke rôkkes⁽⁾«[1]).

Og i Ps. 95, 3 ff. begrundes opfordringen til lovsang slik:

»*Ti en vǣldig Gúd er Jahvé*
en ⁽⁾*kônge over ălle gúder.*
I hans hãand er jõrdens dýp,
og fjéldenes hõrn er háns,
og hávet er háns, ti han har skápt det,
og fástlandet fõrmet hans hǽnder«.

Jord og hav og himmel og alt som er i den er altsaa Jahves, »*er i hans haand*«, fordi han har skapt dem. Derved er det han har synt sig som konge. Derfor er det ogsaa skabningen i disse salmer opfordres til at lovsynge ham: himmel og hav og jord, elve og fjelde og skogens trær, Israel og alle folkeslag, ja, alle engle og guder. Orientens folk var ofte vidne til hvordan en kraftig konge selv skapte sig sit rike og erobret det sammen; ut av det almindelige oprør og frafald efter forgjængerens død maatte den nye konge mere end en gang selv vinde sit rike. Men ingen konge har nogensinde mere bokstavelig skapt sig sit rike end Jahve: av kaos'ets intet har han skapt det, og derfor er han konge[2]).

Men vi hører ogsaa at han har vundet det i heltemodig kamp. I Ps. 93 lyder endda gjenklangen av urtidens mytiske gudekamp, da Jahve knuste havets drage og slog de brølende vanduhyrer ned:

»*Du grundfǽstet en jórd som ei rôkkes;*
fâst staar din trône fra fórdum;
fra évighet [til évighet][3]) *er dú.*

---

[1]) V. 10 b mangler i parallelen I Krøn. 16. [2]) Ogsaa i Ps. 33, som egentlig kun ved opfordringen til at »synge en ny sang« røber sig som en efterligning av tronstigningshymnerne, er det skabelsen som er grundlaget for menighetens tillid til Jahve; fra den sluttes til hans makt til at hjælpe og til at slaa alle Israels fiender ned. [3]) Tilføi *'að 'ôlâm,* metri causa (Duhm).

Flômmene løftet, Jahvé,
flômmene løftet sin røst,
flômmene løftet sit gný.

Mer end vældige vãndes røst,
‹mer end› hávsbaarer hêrlig er ‹hán›[1]),
hêrlig i det høie er Jahvé«.

Jahve forherliges her som den der gjort sig til herre over havsbaarer og brølende flomme. Det er urhavet, *t^ehom*, det som i ophavet dækket alt, der tænkes paa. Det har Jahve drevet bort og skapt den faste jord og hvælvet himmelen derover, hvor han nu troner, *herlig i det høie.* Og endda saa avblekede som ordene her er, skinner det dog igjennem at der har staat en kamp mellem Jahve og urhavet. Denne kamp sikter ogsaa Ps. 29, 3 f. 10 til: med sin undervirkende røst har Jahve tordnet hen over og tuktet de vældige vande, og siden har han reist sin trone over det fældede urocean, netop det han skapte verden av.

Men forestillingen om kampen mellem Jahve og uhyret er selv — det ser vi mange steder i GT — avbleket av en oprindelig meget mere mytisk forestilling: den om kampen mellem Jahve og urtidens drage *t^ehom* eller *råhåb* og dens frygtelige hjælpere [2]). I første ophavet — saa har man engang fortalt og sunget om i Israel — stod der en vældig kamp mellem Jahve og kaosdragerne, vandenes og mørkets uhyrer; men Jahve vandt paa dem, og den fældede fiendes krop kløvet han og dannet derav himmel og jord [3]). Vi har ikke længer nogen likefrem skildring av denne kamp; men hentydninger til den findes der mange av i poesien, og bak skabelsesfortællingen i Genesis 1 kan den endda skimtes. Og denne Jahves kamp hentyder ogsaa tronstigningssalmerne til. Der var en tid da man ogsaa i disse salmer skildret denne Jahves kaos-

---

[1]) Avdel ordene: *'addîr mimmišb^erê* (Dyserinck, Duhm). [2]) Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1898, s. 91—99. [3]) Se oversikten sammesteds, s. 82 ff. Likesaa Gunkels Genesiskommentar til Gen. 1.

kamp i sterke mytologiske farver. Det kan vi skjønne av den profetiske efterligning av disse salmers stil som vi har hos Deuterojesaja [1]). Her heter det:

»Jahvé drager út som en hélt,
som en krígsmand han égger sin kámphug.
Han rõper, jã han skríker,
gjør sig módig imót sine fjénder:
En évighet táug jeg,
var tãus og hóldt mig;
som en fødende skríker jeg nu óp
fnŷser og snápper efter lúft« [2]).

Og videre skildrer dikteren hvordan Jahve vil avsvi heiene og lægge elvene tørre: myten brukes her som billede paa den kommende frelse, seiren over Babylon. — Og leilighetsvis hentyder ogsaa de nu bevarede tronstigningssalmer til Jahves storverk i kampen:

»Hans høire det vár som ham hjálp
og hans héllige árm« [3]).

Og leilighetsvis kan vi ogsaa i vore salmer skimte mytens allerælste, polyteistiske bakgrund: Jahve er konge, ikke bare fordi han har fældet uhyret, men fordi han var den eneste av alle guderne som var istand til at ta kampen med uhyrerne op; de andre guder skjalv av rædsel og vaaget ikke at gaa mot fienden; Jahve gjorde det, og vandt derved kongevældet i gudernes rike. Det er mytens oprindelige polyteistiske form vi her skimter. Der var en tid i det gamle Israel, da den teoretiske monoteisme endda ikke var blit til. Der var i verden mange guder og makter. Men, føiet israeliten til, den mæktigste av dem alle var Israels Jahve; de andre guder var kun hans hofstat og hans raad, forsaavidt de ikke som guder for fiendtlige folk var Jahves fiender, som han snart vilde ta en fryktelig hevn over. Og nu har da myten fortalt om, hvordan Jahve blev gudernes og dermed hele verdens konge: hver gud er

---

[1]) Jesaja 42, 10—17. [2]) Jes. 42, 13 f. [3]) Ps. 98, 1.

nemlig konge over sit land; men i forhold til Jahve er de alle kun hans statholdere. Myten har fortalt, hvordan kaosuhyrerne i ophavet gjorde oprør mot guderne og slog dem alle med rædsel, indtil Jahve traadte frem og knuste fienden; da faldt alle guder ned og hyldet ham som verdens konge. Heller ikke denne fortælling har vi; men hentydningerne i poesien er klare nok til at vi kan rekonstruere den. F. eks. følgende steder i skildringen av Leviatan, Job 40, 25 ff.:

»*Naar han réiser sig, rǽddes gúder.*[1]) —
Lǽg dog páa ham din háand:
den kámp vil du míndes og ei gjénta.
Som løgn blir ‹dín› [2]) *sélvtillid fúnden;*
selv en gúd [3]) *kaster* [4]) *sýnet av ham néd.*
Îngen er saa djǽrv, han ham égger;
hvem kán for ‹háns› [5]) *áasyn holde stánd?*
Hvem gaar mót ‹hám› [6]) *og ‹kómmer ifrá det›* [7]) *?*
Under hímmelens hvǽlv ‹íkke› [8]) *én*« [9]).

Da Leviatan = kaosuhyret hin gang reiste sig, ræddedes guderne — det er forutsætningen for denne advarsel. Hans skikkelse er saa fryktindjagende, at selv en gud kaster synet til jorden; ingen under himmelen kan gjøre det som selv ikke de himmelske klarte: at gaa imot ham og komme vel fra det. Prøv at gjenta det som nogen av guderne dengang var djærve nok til at vaage: at lægge haand paa ham; det vil gaa dig som dem: den kamp vil du mindes, og du gjør det ikke mere. Her hentyder dikteren til den halvforglemte myte om gudernes faafængte forsøk at vinde over uhyret [10]). Men Jahve har gjort hvad ingen anden kunde:

»*Dû er hérre om hável gjør óprør,*
om dets bølger brúser, bringer dú dem til ró.
Dû har knúst som en válfalden Ráhab,
med din kráftige árm dine fíender splíttet« [1]).

---

[1]) Job 41, 17. [2]) Læs 2. persons suff. (mange haandskr. og Syr.). [3]) Vokaliser *ʾel* (Symmachus, Syr.). [4]) Vokaliser *i̯āṭil* (Symmachus). [5]) Læs 3. persons suff. (27 haandskr. og Targum). [6]) Læs 3. persons suff. [7]) *u̯ai̯i̯išlām* (LXX). [8]) Læs *lōʾ*. [9]) Job 40, 32—41, 3. [10]) Sml. Gunkel, Schöpfung und Chaos, s. 55 f. [11]) Ps. 89, 10 f.

Slik har Jahve gjort tilskamme alle guder. Og derfor blir ogsaa nu disses dyrkere tilskamme overfor Israel. Og nu kan vi skjønne hvorfor det i vore salmer heter om gudernes hyldning av Jahve ved hans tronstigning:

»*Avgudsprålerne*[1]) *ståar der med skåm*
hver en gúd for ham kåster sig néd«[2]).

Paa den dag syner Jahve sig igjen stor over alle guder:

»*Ti stõr og hǿilovet ẽr Jahvé,*
og grúfuld er hán over álle gúder«[3]).

Vi staar her overfor en dyptgaaende religiøs ændring av den gamle myte, en ændring som er i den ekte jahvismes aand og til dens ros. I den oprindelige form, slik som vi endda har den i Babylonien, har myten fortalt om en gudestat, hvor den øverste gud øver et monarki, men hvor ellers forholdet mellem ham og de andre guder er det beste. Men Israels religion har ikke taalt andre guder ved siden av Jahve. I den israelitiske form av myten er de blit hans fiender, som tvungne av hans makt ræddes for ham og underkaster sig; de er blit Jahves trælle, som til nød kan udføre hans bud, men som han skaanselsløst tilintetgjør, hvis de viser selvstændighetslyster eller ikke utfører hans ærende. Som de lavere og igrunden ildesindede væsener de efter israelitisk mening er, handler han ogsaa med dem; ja, i Israel har man endog fortalt hvordan Jahves tronstigning efterfulgtes av en tordentale til de andre guder, av deres formelige avsættelse fra styret og dødsdommen over dem! Ti i virkeligheten er det disse andre guder som ved sit vanstyre har faat jordens grundvolde til at vakle — guderne har maattet overta kaosuhyrernes oprindelige rolle! Det er dette Ps. 82 synger om:

---

[1]) *kål-ʿoƀᵉðê fæsæl* er en glosse til det følgende og falder utenfor versemaalet. [2]) Ps. 97,7. [3]) Ps. 96,4.

»Paa gúdetinget frém staar Jahvé,
holder dõm i gúdernes kréds:
Hvorlænge vil I dømme fálskt
og stáa paa de õndes síde?
Skaf den sváke og den fáderløse rét
og fríkjend den fortrýkte og den ringe;
hjælp den sváke og den fáttige
frî dem av de õndes vóld.

Ei hár de forstánd og ei índsikt⁽⁾[1]*),*
alle jõrdens grúndpiller vákler.
Jeg sier: gúder I ér,
og den Høiestes sønner álle;
men paa ménneskevís skal I dø,
ja, som én av ‘titánerne’[2]*) fálde«.*

Ogsaa dette er en tronstigningssalme, en hymne til Jahve: den forherliger ham ved at skildre siste scene av hans vældigste daad. Likesom kaoskampen, skabelsen og tronstigningen, saaledes gjentakes ogsaa gudedommen paa mystisk vis hvert aar i den kultiske nærværendegjøring av fortiden. Ideelt er guderne alt dømt[3]); fuld realitet er dommen endda ikke, men for troen virkeliggjøres den mer og mer i det nu indledede naadesaar. Derfor slutter salmen med menighetens bøn:

»Rêis dig, ‘Jahvẽ’, og døm jórden!
Ti dú har i éie tat ãlle fólk«!

Folkene, som før var fordelt til de forskjellige lavere guder[4], dem tar nu Jahve selv i sin haand. Maatte det tykkes ham godt at føre dommen til ende denne gang, naar han nu igjen har sat sig paa sin trone! Jahvismen feirer her sin triumf som den sociale retfærdighets religion: i hedningeland raader uretten; naar Jahve griper styret, maa det bli anderledes.

---

[1]) »De vandrer i mørke« v. 5 er visstnok en variant, som falder utenfor versemaalet. [2]) Læs *šeðîm* for *śârîm* (Duhm). [3]) Sml. i Luthers »Vor Gud han er saa fast en borg«: »Han ingen ting formaar, fordi alt dømt han gaar« (Landstad nr. 266, v. 3). [4]) Deuteronomium 32, 8 LXX Vulgata.

Den skabelsesmyte, som her ligger til grund, er i siste grund identisk med den babyloniske, som vi ovenfor har nævnt. Og som vi saa, var ogsaa der gudens kongevælde grundet paa hans skaberverk, noget som stadfæster riktigheten av vor tolkning av tronstigningssalmerne og av nytaarsdagens virkelige mening. Først ut fra dette polyteistiske grundlag blir tanken om Jahves kongevælde helt forstaaelig: han er oprindelig kongen i gudernes rike.

I tidens løp er imidlertid denne mytologiske motivering av Jahves kongevælde blit skjøvet noget til side av en historisk. Derved sker en nationalisering av den oprindelig helt universalistiske tanke. Forestillingen om dragekampen og seiren over urhavet kombineres i den religiøse poesi med traditionen om uttoget fra Ægypten og den underfulde gjennemgang gjennem Det Røde Hav. Det var ved denne hændelse at Israel blev til som folk; kongen Jahve skapte sig dengang sit rike ved sin seir over Ægypten. Vi træffer denne kombinering oftere i poesien; hos profeterne er saaledes Rahab blit et hemmelighetsfuldt navn for Ægypten[1]). Og hos Deuterojesaja heter det med tanke paa utfrielsen fra Ægypten:

»*Var ei dú den som fæ̀ldet Ráhab,*
og skjæ̃ndet drágen?
Var ei dú den som tørla hávet,
ûrflommens vánde?
som gjorde hãvets dýp til en véi,
hvor de útfridde drog óver«[2])?

I hymnen Exodus 15 er denne Israels nationale tilblivelse set som grundlaget for Jahves kongevælde[3]). Den høipoetiske skildring av Jahves maktfulde seier over sine fiender, av hans ledelse av folket til det nye land og hans utvælgelse av Sion til sit evige bosted, avsluttes med det triumferende rop: »*Jahvẽ er kónge til ẽvig tíd!*« Likesaa i andre tronstigningssalmer. Det er det der siktes til i Ps. 95, 6 f og Ps. 100, 3. Og naar Jahves indtog i Ps. 97 skildres som en teofani med skyer og

[1]) Jesaja 30, 7; Ps. 87, 4. [2]) Jesaja 51, 9 f. [3]) Exodus 15, 18.

torden og lyn og flammende ild og røk, saa er det visstnok Sinaiaabenbaringen dikteren har for øie. I Ps. 99, 6 ff. henvises der til pakten efter uttoget. Men ganske klart har vi det i nytaarsliturgien Ps. 81. Her taler Jahve selv og minder om utfrielsen fra »trællehuset«, den som har lagt grunden til det gjensidige forhold, »pakten« mellem gudekonge og folk:

»Jêg, Jahvé, er din Gúd,
som førte dig óp fra Ægýpten«[1].

For salmedikternes dikteriske syn og for den fromme følelse hos dem som deltar i kultdramaet flyter disse to hændelser verdens skabelse og folkets skabelse sammen til et. Israel staar fuldstændig i verdens centrum; Israels tilblivelse er skabelsens egentlige mening og fuldendelse. Ved denne mytisk-historiske frelsesdaad er Jahve blit verdens og Israels konge. Og den er det som gjentar sig aarlig og fornyer sin frelsende kraft i kultdramaet[2].

10. Festtoget og festdramaet med festsalmerne. Vi kan nu prøve at lage os et billede av selve festen. Og uttrykkelig fremhæver vi her, at det viser os den slik som den blev feiret i føreksilk tid, da Israel endda var et folk. Dette gjælder selv om flere av de tronstigningssalmer og indtogssalmer vi nu har skulde være blit skrevet i eftereksilsk tid, endda under indflydelse av den gamle stil, men kanske uten fuld forstaaelse av hvad den egentlig vilde gi uttryk for. For-

---

[1]) Ps. 81, 11. [2]) Ogsaa ellers brukes kongenavnet om Jahve fortrinsvis med hentydning enten til verdens skabelse eller til Israels tilblivelse som folk. Stederne falder i fire grupper. 1. almindelige liturgiske formler, hvor ordet ikke har nogen bestemt relation: Jeremia 48, 15 (i en glosse); 2. med tanke paa Jahve som den der er mæktig til at hjælpe, uten at der henvises til nogen bestemt hændelse: Ps. 5, 3; 44, 5; 84, 4; 3. med hentydning til verdens skabelse: Jesaja 41, 21; 44, 6; Ps. 74, 12. 4. med hentydning til Israels tilblivelse som folk: Dtn. 33, 5; Jesaja 43, 15. I Jesaja 33, 17. 22 foreligger en efterligning av kongeindtogsliturgien; her er Jahves kongemakt sat i forhold til den kommende nyskapning av forholdene i verden, altsaa en omtydning av samme art som i Jesaja 42, 10 ff.

resten er det vor mening, at dette i tilfælde kun gjælder et faatal av nævnte salmer; det er den gamle folkereligion, og ikke jødedommen, som taler ut av dem.

Nytaarsfesten i tisjra var i den ældre tid den egentlige fest; det er den som da bærer navnet *festen* simpelthen *ḫåʒ*. I senere tid betegner dette navn løvhyttefesten. Men baade *î̯ôm hattaru'å̂ lurblaasningsfesten.* 1ste tisjri, den *store forsoningsfest* (*î̯ôm hakkippurîm*) d. 10de tisjri og *løvhyttefesten haʒ hassukkôþ* d. 15de tisjri er senere differentiert ut fra den oprindelige *høstfest*, *ḫaʒ hå'åsîf*, som den i ældre tid het; de tre fester er selvstændiggjørelser av hver sin viktige enkeltside ved den gamle fest, som endda ved Deuteronomiums indførelse hadde sit gamle præg[1]). Den feiredes naar grøden var i hus[2]), og da begyndte ogsaa det nye aar[3]). Festen hadde først og fremst præg av en glad takkefest for al Jahves godhet i det forløpne aar. Da brakte man Jahve takkegaver av aarets høst, spiste av den nye avling, drak av den nygjærede most, kranset sig og sit festtog med løv. Derav opstod i den senere tid den selvstændige løvhyttefest. Men samtidig dannet den indledningen til det nye, og det gjaldt nu at sikre sig Guds hjælp for den kommende tid. Samfundets liv skulde nu lægges paa en ny grundvold og trygges fra nyt av. Alle de forgangne synder, alt som hadde vakt Jahves harme maatte sones, al urenhet som hadde voldt væmmelse hos Jahve maatte fjernes fra land og folk. Derav er senere opstaat en egen fest, den store forsoningsfest[4]). Men fremforalt maatte Jahves hus være rent, før han kunde drage ind i det, derfor de utførlige regler for renselsen av helligdommen paa forsoningsdagen[5]). Templet blev altsaa vigslet paanyt. Festen blev altsaa ogsaa feiret som en tempelvigselsfest. Det kan vi for det første slutte av analogien fra eftereksilsk tid. For det andet fremgaar det av Ps. 132; den er netop liturgien for denne fest; Kronisten fortæller at den blev sunget ved Salomos tempelvigselsfest[6]); deri er der saa meget riktig, at den hørte til ved den

---

[1]) Dtn. 16, 13—17. [2]) Ex. 23, 16; Dtn. 16, 13. [3]) Ex. 23, 16. [4]) Lev. 16. [5]) Lev. 16, 15—19. [6]) II Krøn. 6, 41 f.

aarlige gjentakelse av dette Jahves første indtog i templet[1]). Og i I Kongebok 8,2 fortælles det uttrykkelig, at Salomos tempelvigsel fandt sted ved den egentlige *ḥåǯ*, i maaneden *'eþånîm*, som en glosse fortæller os var identisk med den senere tisjri. Den aarlige gjentakelse finder naturligvis sted paa samme dag.

Ifølge Deuteronomium blev høstfesten feiret i 7 dage[2]). Og da nu de ældre love ikke nævner noget enkelt datum, men bruker det ubestemte uttryk: *ved aarets utgang*[3]) og *aarets vending*[4]), saa maa vi derav slutte — ikke som kritikerne hittil har villet, at man i ældre tid ikke hadde faste astronomiske data for festerne, ti hvor i alverden vil man kunne opvise en analogi til det blandt folk som overhodet har et kalendervæsen[5])? men — at festen ogsaa i ældre tid blev feiret i flere dage, rimeligvis syv. Det ligger da i sakens natur at hver dag har hat sit visse liturgiske særpræg. Den ene har været den egentlige renselses- og soningsdag. En anden har været særmerket ved rundgangen omkring Jerusalems mur[6]). Og en av dem har da ogsaa været den egentlige tronstigningsdag, *lurblaasningsdagen*. Og da Jahve paa den dag drager som konge ind i sit slot, templet, saa er det den som var mindefesten om den første tempelvigsel, om Jahves indtog i templet under Salomo.

Gaar vi nu ut fra kultens dramatiske karakter, saa skulde det, efter det vi har sagt om grundlaget for Jahves kongedømme og om tronstigningsfesterne i Ægypten og Babylonien, ligge nærmest at tænke sig at dagens kultdrama var en gjentagelse av dragekampen eller av seiren over ægypterne ved Rødehavet. Og muligens har det ogsaa engang været saa. Men i vore tekster finder vi ingen hentydninger til en slik festskik. Derimot taler baade de historiske fortællinger og salmerne med al tydelighet om et festtog, en hellig procession, som dagens egentlige indhold. Det er netop Jahves

---

[1]) Sml. I Kg. 8, 1—8. Nærmere nedenfor. [2]) Dtn. 16, 13. [3]) Ex. 23, 16. [4]) Ex. 34, 22. [5]) Et ordnet kalendervæsen har israeliterne hat fra det øieblik de satte foten paa Kanaans grund: kana'anæerne har i forhistorisk tid faat det fra Babylonien. [6]) Ps. 48.

indtog i slottet, som her fremstilles. Og uten tvil er det en gjentakelse av Jahves første indtog i sit slot.

Det ligger i sakens natur at avslutningen paa tronstigningsdramaet, hvordan nu end dette kunde tænkes formet, har været netop det festlige indtog i gudekongens slot, og at derfor denne del er blit holdt for det egentlige og det viktigste av festen. La saa være at dragekampen og skabelsen eller utvandringen grundla Jahves kongedømme — han tiltraadte det først i det øieblik han i høitidelig optog satte sig i høisætet. Og denne handling, intronisationen, var det derfor naturligst som blev gjentat i festen. Ti med den var alt det andet sagt; den var høidepunktet, og fra den var det de velsignelsesrike følger for fremtiden kunde ventes. En anden overveielse kunde føre til samme resultat — det maa dog merkes, at det her ikke dreier sig om bevisste overveielser og ræsonnementer, feretat i nogen enkeltmands sjæl, men om rent »folkepsykologiske« foregange —: først i det øieblik da Israel var blit fast grundet som stat i sit eget land, med sit eget kongedømme i sin egen hovedstad, hvor Jahve endelig kunde *la sit navn bo* og finde et *hjem* (*m^{e}nûhâ*) efter de lange kampe om landet, kunde man si at Jahve virkelig hadde tiltraadt sit kongedømme som sit rolige eie; hans første tronstigningsfest kunde man først feire naar han satte sig i sit høisæte i det slot som skulde være hans *hjem for evig*[1]). Det vil m. a. o. si, at den historiske frelseshændelse som festen kom til at gjenta, var Jahves første indtog paa Sion under David. Og festtoget ind i templet under Salomo var i virkeligheten en gjentakelse av hint første indtog eller *opstigning*, *ma^{ʿa}lâ*, som det kaldtes. Men selvfølgelig glemte man ikke derfor hvad der egentlig var Jahves kongevældes grundlag: skabelsen og utfrielsen.

Dette stadfæster nu salmerne for os. Der siktes tydelig til det festlige indtog op til templet:

»*Jahvé er draget óp under gný*«[2]).

---

[1]) Ps. 132, 14. [2]) Ps. 47, 6. Det er altsaa ikke nogen Jahves himmelfart der er tale om her.

Og i Ps. 132 har vi det smukkeste eksempel vi kunde ønske os paa en dramatisk festliturgi, og det er netop kongen Jahves indtog den stiller os for øie. Den feirer mindet om at David førte arken — men det vil efter antik tankegang si: Jahve selv — op til Sion, altsaa om det første indtog. Vi kan altsaa uten videre konstruere vort billede av festen efter det som fortælles om Davids indtog med arken[1]) og om Salomos tempelvigselsfest[2]). Saa meget mere har vi ret til dette, som det ligger nær at tænke sig, at historiefortælleren ikke har hat for sig direkte skildringer av disse festligheter, men uten videre konstrueret dem efter det som var skik og bruk ved festen paa hans egen tid. Og med det billede vi slik faar stemmer ogsaa hentydningerne i salmerne.

Vi faar da følgende billede av indtoget. Baaret av presterne[3]) og under lurblaast og sang og musik og jubelrop drager arken, Jahves høisæte, frem[4]). Usynlig tænkes Jahve at trone paa den[5]). I toget er kongen og alle Israels høvdinger[6]).

Foran arken »danser« kongen selv i prestedragt[7]): toget selv er en kultdans. For hvert 6te »skridt« — eller ialfald flere gange underveis — stanses der og ofres[8]); det er kongen selv som forretter ofringen. Hele folket, høie og lave, jubler omkring Guden[9]). Og ved festen deler kongen ut mat og drikke til hele folket, et drag som gjenfindes paa nytaarsdagen endda i langt senere tid[10]). Uten tvil var der ogsaa i Jerusalem en egen vei, en via sacra, for de hellige festtog; det pleier der at være overalt hvor slike tog spiller en rolle i kulten[11]).

---

[1]) II Samuel 6, 1 ff. [2]) I Kongebok 8, 1 ff. [3]) I Kongebok 8, 3 f. [4]) II Samuel 6, 5; Ps. 47, 6. [5]) Ps. 24, 7 ff; Numeri 10, 35 f. [6]) I Kongebok 8, 3, sml. Ps. 68, 28; [7]) II Samuel 6, 5. 14. [8]) II Samuel 6, 13. [9]) II Samuel 6, 5; Ps. 132, 9. [10]) Nehemia 8, 10. 12. [11]) Det slutter jeg av Ps. 84, 6. Denne salme er en processionssalme, sunget ved en konges bededag under toget op til templet. Koret priser her den lykkelig, som i sin nød gaar til Jahve, og uttrykker dette slik: »Sæl den mand hvis kraft er i dig, med tempelgang i sinde«. Men egentlig staar der for »tempelgang«: »(tempel)vei«, *m^e^sillâ*, den brolagte vei op til templet. Ogsaa vi bruker i poesien »kirkevei« slik i overført mening. LXX har efter meningen gjengit ordet riktig ved *ma^ca^lâ*, *αναβασεις* = opstigning, d. v. s. til templet.

Det er nu selve festtoget som har et dramatisk præg, og som næsten overalt paa jorden trær kultdramaet frem som dans. Det har vi alt nævnt. Det er under Jahves indtog at menigheten = folket oplever den visshet om sin Guds naade og kraft som det lever paa det kommende aar, den visshet som man oprindelig og paa det primitive trin oplevet i ekstasen, og som endda langt ned i historisk tid, ja den dag idag, skaffer sig utbrudd i ekstatiske oplevelser. Selve dansen er ekstase, og den fremkalder ekstase; det er for primitiv og antik tanke nok at slaa fast dette paa erfaring grundede sammenhængsforhold; hvad der saa er aarsak og hvad der er virkning reflekteres der ikke over; i den primitives kausalitetsrække kan begge dele likegodt være aarsak som virkning: hvor det ene er, der er det andet. Og denne jubel, denne følelse, denne oplevelse av grepethet, den er beviset for at Gud er der. Oprindelig tænker man det krast-materielt: guddomskraften var faret i dem; siden ser man det som et paa Guds frie naadevilje grundet paktsforhold mellem ham og menneskene. Men ogsaa paa dette trin er det ekstatiske beviset og garantien for hans naadige nærvær: hans »aand« fylder hans profeter og prester og kongen, festens jublende glæde fylder alle deltakerne — altsaa er Jahve atter midt i sit folk.

Det dramatiske i den gammelisraelistiske festtogsdans ligger ikke saa meget i handlingen i vor dramatiske mening; nogen kampscener, som i Ægypten og Babylonien, finder vi saaledes ikke nogen sikre spor av. Det dramatiske træder frem som vekselsang av forskjellige kor og soloer. Selve folkets deltagelse i sangen indskrænket sig nu visstnok til slike kultrop som »Halleluja«, »Hosianna« o. l. Ellers var det templets mandlige og kvindelige presteskap som utførte sangen[1]. Ogsaa kongen var naturligvis med; han var jo selv prest, og templets kapel var tillike hofkapel[2]. Og sangen maa vi tænke os slik, at efter hver solo eller mindre kor falder de store kor ind med sine omkvæd, hvori f. eks. sangens tema eller hovedtanke kort gjentakes. Hvordan dette gik for sig faar vi et

[1]) Ps. 68, 26 f. [2]) Sml. hvad Sanherib fortæller om Hiskias sangere og sangerinder, Taylor-cylinderen, oversat av Ungnad i Texte u. Bilder.

indtryk av gjennem fremstillingen Exodus 15, 1—21: fortælleren har her gjengit hvad der skedde paa hans egen tid· Det har da særlig været de *paukeslaaende jomfruer*[1]) som under dans har sunget omkvædet efter hvert avsnit i sangen. Som omkvæd til hymnen Exodus 15 er saaledes blit sunget salmens introduktion og temaangivelse:

»*Sŷng for Jahvé, ti han er stōlt og hø'i,*
hêst og rŷtter skjø't han i hâv«[2]).

Ps. 132 er nu en slik dramatisk indtogsliturgi,[3]) en dramatisk festdans. Salmens egen overskrift stadfæster Kronistens oplysning: den kaldes for en *šîr hamma'alôþ*, en »opstigningssang«, en sang under fessttoget op til templet[4]).

---

[1]) Ps. 68, 26. [2]) Det er derfor en misforstaaelse, naar Gunkel o. a. mener at dette omkvæd er den oprindelige »Mirjamssang«, og holder den for den ælste israelitiske hymne. Det er ikke diktet Ex. 15, 1 ff. som er laget over dette korte refrain, men omvendt omkvædet som er tat ut av diktet; det har aldrig eksistert uten som introduktion og omkvæd til hymnen. Naar Gunkel mener at dette omkvæd er en lang nok hymne for den ælste tids barnslige »opfattelsesevne«, saa er det en fuldstændig ugrundet skematisering av utviklingsteorien. [3]) Saaledes Gunkel, »Die Königspsalmen«, Preuss. Jahrbücher, 1914. [4]) Dermed er spørsmaalet om meningen av dette uttryk løst: de 15 salmer 120—134 er ikke (private) sange, som blev brukt under pilegrimenes valfarter op til Jerusalem, men de (officielle) salmer som blev sunget under den hellige festprocession ad Jerusalems via sacra op til Sion. Om der kun var dette ene festtog om aaret, eller om det ogsaa hørte til ved andre fester, kan vi foreløbig ikke si med sikkerhet: ihvertfald hørte en bønneprocession med til kongens besøk i templet for at bede om hjælp i en eller anden nød; det kan vi slutte av Ps. 84 (se min Kongesalmerne i det gamle testamente, Kristiania 1916, s. 97 ff.). Det er da i og for sig ikke umulig, at flere av de nævnte salmer kan høre til ved andre religiøse processioner. Flere av dem hentyder umiskjendelig til det store nytaarsfesttog, og først ut fra erkjendelsen av denne sammenhæng faar de sit fulde liv. Se saaledes Ps. 122: festtoget til templet; Ps. 123: »han som troner i himmelen«; Ps. 127: hentydninger til templets opførelse, tempelvigselsfesten; Ps. 125: det nu urokkelige Sion, hvorfra Jahve deler ut sine velsignelser; Ps. 128: frugtbarheten paa folk og fæ og jord som følge av den nu vundne gudskraft, sml. Ps. 81, 17; Ps. 134: Jahve som skaperguden; natte- (nymaane-) festen i templet.

Den sætter ind som en forbøn for kongsætten. Det er meget naturlig at kongen feires ved denne fest. Han er baade folkets og Guds synlige repræsentant, Jahves salvede og søn[1]), enhetspunktet hvor Gud og folk møtes, den kanal gjennem hvilken Guds velsignelser flyter til folket[2]). Og som vi ovenfor saa, var det sandsynlig at ogsaa kongens aarlige kroningsfest blev feiret ved nytaarstide; den omstændighet at kongen trær saa frem i denne liturgi er en stadfæstelse av den nævnte hypotese. Bønnen gaar nu ut paa at Jahve maa mindes kongsættens stamfar for hans omhu for Guds ære, og velsigne hans hus paa tronen:

»Mîndes, Jahvẽ, 'til góde'[3])
for Dãvid ãl hans møíe,
hvorlédes han tílsvor Jahvé
og lõvte Jãkobs kjǽmpe:
»Êi gaar jeg índ i mit bótelt,
paa mit léie jeg eí stiger óp,
ei únder mine ǿine jeg søvn
og éi mine ǿienlaag hvíle
før jeg har fúndet et stéd for Jahvé
og en bólig for Jãkobs kjǽmpe««.

Her kan vi tænke os at Davids ord tales av kongen selv; ved festen e r han jo David, og i ham lever ættefaren videre. Nu optrær et nyt kor: det er de som har været ute og lett efter arken og Jahves midlertidige bosted. Vi mindes jo at allerede før Sauls dage var arken blit tat av filisterne; men da der fulgte ulykke og landeplage med den overalt hvor de prøvet at stille den op, fordi Jahve hevnet sig paa de urene fremmede, som mente at de hadde seiret over ham, saa hadde de maattet sende den fra sig igjen. De satte den paa en ny vogn, forspændt med et par kviger som ikke var blit brukt før, førte den til landegrænsen og lot saa kvigerne gaa hvor de vilde, eller efter antik-primitiv mening: hvorhen

[1]) Ps. 2; 110. [2]) Se min Kongesalmerne i det gamle testamente, s. 25 ff. [3]) Efter LXX.

Jahve selv styrte dem[1]. Forutsætningen for festdramaet er nu, at paa Davids tid visste endda ingen i Israel hvor Jahve hadde fundet for godt at ta midlertidig ophold; derfor sender kongen ut folk rundt om i landet for at spørre op arken og Jahve. Nu vender disse speidere tilbake og melder:

»Se, vi hǿrte om dén i Efráta,
og vi fándt den paa Jā́'ars énge«.

I Efrata, egnen om Betlehem, Davids hjemsted, har han og hans mænd hørt rykterne om at arken skal være at finde paa et avsides og ukjendt sted. Nu har de vandret gjennem landet og har fundet den i Kirjat-Jea'rim, »paa Ja'ars enge«. Nu maa vi tænke os at til festen er arken i forveien brakt ut til et eller andet sted utenfor templet, som skal forestille dens midlertidige, tarvelige opholdssted; dertil sikter vel ogsaa det drag i fortællingen om det første indtog, at den stod i 3 maaneder i gattiten Obed-Edoms hus, rimeligvis i Jerusalem selv, før David førte den op til borgen[2]. Fra dette sted er det da festtoget gaar ut. I kultdramaet forestiller det da det sted hvor arken blev fundet. At kongen og presterne og folket straks er tilstede der, er en forkortning av virkeligheten, som stemmer vel med det kultiske drama og med det enkle dramatiske utstyr, som er karakteristisk baade for denne art av drama og for hin enkle tid; man trængte ikke nogen kulisser eller nogen sceneforandring for at rives med i en fuldkommen illusion; for dem var det netop ikke illusion, men fuld virkelighet. — Arken er altsaa fundet. Nu op til det sted Jahve har utvalgt sig! Og jublende sætter hele folket i:

---

[1]) I Samuel 4—6. Selvfølgelig er fortællingerne om den frivillige utlevering av arken senere sagn, som skal forklare hvordan arken, som jo var gaat tapt, var kommet til Davids helligdom paa Sion. I virkeligheten har David naturligvis latt lage en ny ark. Og det har man ingen betænkelighet hat ved. Arken er Jahves tronstol, og dens væsen og værdi avhænger av at den har den gamle form; saa trænger den ikke at være stoflig identisk med den gamle. Men den sagndannende folkesjæl har uten videre trodd paa den absolute identitet. Derav sagnene. [2]) II Samuel 6, 9—11. Ogsaa denne fortælling er gjennemvævet av sagnaktige drag.

»La os drãge óp til hans bólig
og knǽle for hans føtters skámmel«!

Men nu sømmer det sig ikke uten videre at ta ærens konges tronstol og bære den avsted som om den var en almindelig ting. Paa tronen sitter jo Jahve selv! Han selv maa avgjøre, naar han vil bryte op. Hans tjenere har kun i ærbødighet at minde ham om at alt er rede, hans prester er klædt i det hellige skrud, de fromme jubler om ham. Vi kjender denne form fra det gamle opbruddsvers, som bruktes i leiren[1]):

»Bryt õp, Jahvé, og dine fjénder skal sprédes,
og [álle][2] dine úvenner flý for dit áasyn«!

I salmen her heter det nu paa lignende vis:

»Bryt õp, Jahvé, til dit hjém,
dû og din vǽldes árk!
dine prẽster er klǽdt i rétfærd,
og dine frõmme ‘júbler av lýkke’«[3])

Efter dette følger saa opbruddet: stiltiende gir Jahve sit samtykke. Toget satte sig igang. Utvilsomt ofres der da ogsaa paa veien, likesom ved Davids indtog, og ofrene ledsages naturligvis av bønner. En slik er da den nu følgende bøn for kongen, Jahves salvede, rimeligvis talt av denne selv:

»For Dávids, din tjẽners skýld,
støt ei bõrt din sálvedes áasyn«.

Og paa bønnen følger Jahves svar, hans guddoms tilsagn, talt paa hans vegne av en av hans presteprofeter[4]). Han tilsiger Jahves evige naade over kongehuset, om det holder hans bud, over den hellige stad, over det hele folk: evig skal kongs-

[1]) Numeri 10, 35. [2]) Tilføiet efter LXX; derved vinder rytmen (en dobbelfirer). [3]) *i̯iśmᵉhû baṭṭôb* efter parallelen i II Krøn. 6, 41. [4]) Det er ved offerfesten profeten oprindelig faar sin inspiration, se min Om nebiisme og profeti. N. T. T. 1909, s. 224 ff.

ætten sitte paa tronen, folkets næring skal storlig velsignes, dets fattige mættes, dets prester skal være rette prester til at formidle velsignelsen fra Jahve, og seir over alle fiender loves baade konge og folk.

I denne salme trær den dramatiske liturgis skiftende stemmer klart i dagen: først menighetens bøn, saa kongens løfte, sendemændenes melding, menighetens opfordring til valfart, presternes opbruddssang, kongens bøn, Jahves profetiske tilsagn. Det er festtoget selv, som er et drama, og dette er igjen en kultushandling.

Dette er ikke den eneste sang som blev sunget under festtoget: alle »opstigningssangene« hører til her; men om de alle netop er blit brukt ved denne dags festtog, ved selve indtoget, eller ved et festtog en av de andre 7 dage vet vi naturligvis ikke. Nogen av dem er vel ogsaa blit sunget efter fremkomsten til templet. Som det fremgik av Ps. 132 blev der foruten hymnerne ogsaa sunget bønnesalmer. Disse har da naturligvis klagesangens stil. En slik har vi f. eks. i Ps. 129, hver Israel klager over al nød som har rammet det i tidens løp, men samtidig uttaler sin tillid til at den Gud som har hjulpet saa ofte før, han vil ogsaa hjælpe i fremtiden. Mere av bønnens præg har Ps. 123 og Ps. 130, hvor ogsaa tillidsmotiverne trær sterkt frem. Nogen bestemt nød klager sangeren i Ps. 130 ikke over — det er netop en fast liturgisk, ikke nogen kasualsalme vi her har for os. Jahves hjælp og naade overhodet er det salmen ber om, i tillid til den naadige Gud, som tilgir synder for sit navns æres skyld — vi mindes at høstfesten ogsaa var en soningsfest.

I salme 130 er det en enkelt som taler. Men netop i en saa litet særpræget salme er det let tænkelig at den talende, som i saa mange av vore salmer, taler paa alles vegne; den som taler er igrunden enhver from israelit, og salmen kan være sunget av alle festdeltakerne. Men i andre av festtogets bønner er det rimeligvis kongen som taler, likesom i Ps. 132. Saaledes vel i Ps. 122 [1]). Kongen uttaler sin glæde over at vandre

[1]) Sml. Ps. 84, se min Kongesalmerne i det gamle testamente, s. 97 f.

op til templet i sin hovedstad og utføre sin religiøse plikt at prise Jahve — en indirekte hymne. Og han begrunder sin glæde med at henvise til at dette er den by hvor alle Israels stammer søker hen, og hvor dommersætet er reist for Davids æt: her er stedet for hans av Gud givne kald og dets myndighet. Og paa sit folks, sine *brødres og frænders* vegne nedbeder han som folkets repræsentant og selvskrevne prest Jahves velsignelse over byen, en bøn som Jahve for sit tempels skyld vil opfylde. Rimeligvis er det ogsaa kongen, som i liturgien Ps. 121 ber om Jahves hjælp og ved en prest eller profet mottar guddomstilsagnet om bønhørelse.

Ved siden av bønnerne og tillidssalmerne staar takkehymnerne: det er jo ogsaa høsttakkefesten som feires. Et eksempel er Ps. 124.

Men dermed er vi ikke færdige med festtoget. Det har øiensynlig artet sig som en lang og rik liturgi i mange avdelinger. Den følgende finder sted foran tempelporten. Det er den pragtfulde indtogsliturgi Ps. 24. Den sætter ind som en kort hymne til Jahve, som nu er blit verdens hersker; den begrunder hans herredom med en henvisning til skaberverket. Vi tør tænke os denne hymne sunget like idet toget naar frem til porten:

»Jôrden og dens fýlde er Jahvés
vêrden og dé som der bôr.
Ti hán har paa hável den grúndlagt
og óvenpaa flóderne fæstet«.

Nu er toget naadd frem til portene. Men nu spørges det: er alle festdeltakerne ogsaa i den rette stand? Er de alle »hellige«? Har de opfyldt Jahves krav, saa de kan faa hans velsignelse? Farlig og skjæbnesvangert vilde det bli for det hele folk, om der ved slik en fest var tilstede nogen som kunde opflamme Jahves harme, om der i denne den allerhelligste samfundsstiftelses stund var nogen uren og uværdig tilstede. Derfor spør man om vilkaarene — idet en trær frem paa folkets vegne:

»Hvem faar gaa óp til Jahvês bjérg,
hvem faar stáa paa hans héllige stéd«?

Og oppe fra tempelporten lyder prestens høitidelige svar:

»Den hvis hænder er réne og hjĕrte lútret,
som ĭkke rétter mot svĭk sit sínd,
og som éi sværger svígefuld éd,
velsígning faar hán fra Jahvé
og sin rét fra sin hjælpende Gúd«.

Baade religionens kultiske og etiske krav sættes her frem i et par konkrete, klare eksempler[1]). Renhet i tanke, ord og gjerning. Hver prøve sig selv! Forutsætningen er klarligvis, at den som nu ikke vet sig skyldfri, han maa træ tilbake før han nedkalder harmen over Israel. Men liturgien forutsætter ogsaa, som enhver liturgi, at folket svarer til kravet. Og derfor følger ogsaa svaret, nu vel sunget av hele koret: vi vet med os, at vi har gjort Jahves vilje!

»Hêr er det fõlk som spǿr efter Jahvé[2])
de som sǿker dit áasyn, du Jãkobs Gúd«.

»Vi vilde ikke vaage det, om vi ikke var rene«. Og nu kan toget drage ind. Dørene op for kongen! Festtoget synger:

»Løft eders hóder, I pórte,
løft jer, I ældgamle dǿre,
saa ærens kónge kan gaa índ«.

Det er ikke nok at dørene drages op, nei portene selv maa løfte sine hvælv, saa den kommendes kjæmpeskikkelse kan drage ind. Men som i den jordiske konges borg, saa kan heller ikke Jahves portvakt slippe nogen ind uten at vite hvem det er. Er det den retmæssige konge selv, som kommer? Og derfor svarer den prestelige portner paa korets opfordring:

»Hvêm er den ærens kónge«?

Og som et tordnende jubelrop festtogets svar:

»Jahvé, den vældige hélt,
Jahvẽ, den hẽlt i stríd«!

---

[1]) En utførligere parallel til denne del av liturgien har vi i Ps. 15 og i den profetiske efterligning Jesaja 33, 14 ff. [2]) *dorešê ihuh.*

Og saa gjentakes opfordring og spørsmaal og svar — et æstetisk kunstmiddel, som liturgien har tilfælles med diktningen og sangen:

»Løft eders hóder, I pórte,
løft jer, I ældgamle døre,
saa ærens kónge kan gaa índ«!

Og igjen spørsmaalet:

»Hvem ér han, den ærens kónge«?

Og nu nævner svaret Jahves fulde kultnavn — for det springer alle døre op!

»Jahvê, Hærenes [Gúd][1])
hân er den ærens kónge«!

Festtoget er kommet ind i templet. Og ogsaa den del av liturgien som utførtes derinde, kan vi si litt om. Her sætter Ps. 81 ind. Ofrene er over; prester og profeter har tat sine orakler, hvad enten det nu er presternes hellige lodder som er blit brukt, eller aabenbaringen er formidlet paa anden vis. Arken er blit baaret ind i den egentlige helligdom; dørene staar aapne, paa tærskelen knæler de andæktige[2]); i mørket derinde kan de skimte Jahves trone og keruberne over den, omhvirvlet av duftende røkelsesskyer. Kongen Jahve sitter i sin tronsal og mottar sine undersaatters hyldest. Saa sætter jubelhymnen ind:

»Jûble for Jahvẽ, vor kráft,
og rõp for Jãkobs Gúd!
Løft sángen og grĩp til páuken,
den ýndige cítar og hárpen!
Blaas i lúren paa nýmaanedágen,

---

[1]) Tilføi *'ælohê,* metri causa. (Bibl. Hebr. ed. Kittel). [2]) Længere maatte heller ikke i ældre tid lægmanden komme (med kongen og de mæktige er det en anden sak); derav uttrykket »ligge paa tærskelen«, synon. »opholde sig« Ps. 84, 11. Fordi Jesaja oplever sin store vision mens hans knæler paa tærskelen ind til templet er det at han kan kjende at særlig dørfeldingerne (»tærsklerne«) dirrer under serafernes rungende sang, Jes. 6, 4.

ved nýtaar paa dágen for vor fést;
ti i Ísrael ér det en lóv,
en rĕt for Jăkobs Gúd,
et bŭd han sátte i Jósef,
da han drόg fra Ægўpterlánd«.

Lurblaasten hører med til kongehyldningen, og siden Jahve ved utgangen fra Ægypten har grundlagt sit kongevælde har han en evig ret til slik hyldning av sit folk. Med henvisningen til denne for Israels historie grundlæggende hændelse motiveres korets opfordring til lovsang.

Den korte lovsang er tilende; dens siste toner dør hen. En stunds andæktig stilhet. Og saa trær en av Jahves prested-profeter frem. Som hensunken staar han et øieblik; saa lyder hans ord utover den lyttende skare. Først drømmende, som lyttet han til overnaturlige røster:

»*Jeg hører en læbe jeg ikke kjender*«.

Hvem er det som taler til profeten og som kun han kan høre? Men pludselig vet han det; han er inspireret: det er Jahve selv som taler til ham, ja som taler gjennem ham! Kongen Jahve taler til sit folk; profeten er hans mund[1]). Og Jahve minder om den frelsesdaad, som har gjort ham til Israels konge, om alt hvad han har gjort for det, og hvorledes han gav det mat og drikke i ørkenen, men ogsaa om den utakk hvormed det tidt har lønnet ham. Nu idag skal pakten sluttes paany. Igjen er han hyldet som konge av det jublende folk. Og han har ret til at vente undersaatlig troskap og lydighet. Som de jordiske konger, saa fremsætter ogsaa Jahve ved sin tronstigning sine krav til sit folk: ingen anden Gud skal det dyrke: kun en være konge i landet! Men fylder de kravet, da er han ogsaa en Gud som kan gjengjælde rikelig og stort. Som den jordiske konge aapner sin regjering med en proklamation, hvori han lover sit folk sin kongelige yndest og gunst og sit kraftige vern, saaledes tilsiger ogsaa Jahve her sin guddommelige velsignelse. Det folk som har sin »kraft« boende i sin midte, er visst paa seier og lykke og gode aar.

[1]) Denne tolkning av stedet skylder jeg Gunkel.

»Jeg har fríet 'din' skúlder fra børen
'dine' hænder har slúppet for kúrven;
I nøden du rôpte, og jeg hjálp dig,
jeg sváret dig i tôrdenens skjúl.
Ved Merĭbas vánd jeg dig prøvet:
»Luk õp din múnd, og jeg den fýlder«[1]*!*
Men ei hørte mit fôlk min røst,
og Ísrael ádlød mig éi,
og saa kástet jeg de stívsind'te bôrt
og lot dem gáa efter ẽget ráad.
Aa, giv mit fôlk vilde høre paa míg
og Ísrael gáa paa min véi —
deres fjénder slaar jeg hástig i knæ,
mot deres úvenner vénder jeg min háand.
Jahves ávindsmænd skal krýpe for hám,
og deres trælletid (?) váre til évig;
men 'dig'[2]) *fø'r jeg med den búgnende hvéte*
og mætter dig med hônning fra fjéldet«.

Dette guddommelige tilsagn er høidepunktet ved festgudstjenesten; i det samler sig alt. Med dette ord fra Jahves mund har folket det det trænger for det kommende aar: det vet nu at det har sin naadige og sterke Gud i sin midte. Den ekstatiske begeistring som fylder hans profeter og fromme og kongen selv, saa han danser som rasende for Jahve *av fuld kraft*[3]) den er selv et bevis paa at folkets repræsentanter nu er blit fyldt med Jahves kraft; den ekstatiske *fra Jahve stam-*

[1]) V. 11 b hører til v. 8 b, er ved en skrivefeil kommet for langt ned; tilsammen danner de to utenfor periodedelingen staaende treere en regulær dobbeltreer, som ellers i diktet (Duhm flytter 8 b ned foran 11 b). Linjen er oprindelig, og uavhængig av den nuværende fremstilline i Pentateuken; den viser nemlig hen til en tradition, som baade talte om vand og mat ved Meriba. Og i virkeligheten har Gressmann paavist, at i en oprindeligere tradition hørte manna- og vaktelunderet nær sammen med vandunderet i Meriba: Meriba ligger, som det fuldere navn Meribat-Kadesj syner, ved Kadesj, og der var oprindelig ogsaa manna- og vaktelunderet lokalisert, se Gressmann, Mose und seine Zeit, Göttingen 1913, s. 124 ff. [2]) *u̯eʾochîlᵉchâ.* [3]) II Samuel 6, 14, sml. I Samuel 10, 5. 10 f; I Kongebok 18, 26 o. fl. st.

mende festglæde, den er, som det endda heter i et eftereksilsk skrift *deres kraft*[1]); det overnaturlige har grepet folket, og paa denne overnaturlige virkelighet lever det sit liv til næste fest. Da dette tilsagn er et led i en fast liturgi, er oraklets form og indhold fastsat paa forhaand. Profeten eller presten vet hvad han skal si; saa er det jo ogsaa med tilsagnene paa Guds vegne i vor gudstjeneste. Men i formen fastholder han øieblikkets frie inspiration, ogsaa det i overensstemmelse med liturgiens inderste væsen.

En parallel til denne liturgi er Ps. 95, hvor dog slutningen muligens mangler.

Vi nævnte ovenfor, at oprindelig har baade nytaarsfest, løvhyttefest og forsoningsfest hørt sammen til en flere dages fest, hvis religiøse ide var Jahves tronstigning. Denne oprindelige sammenhæng blir indlysende naar vi husker paa hvad der egentlig var Jahves gave ved tronstigningen. Han gav sig selv. D. v. s. med al sin kraft og guddomsevne og med den naadige vilje til at dele den ut til folkets velsignelse tok han bolig midt iblandt det. Og for et kraftig bondefolk er der da særlig to ting som tydeligere end noget gaar tilbake til guddomskraften: det er fruktbarhet paa land og folk og fæ, og seir over fienderne. Men løvhyttefesten er fruktbarhetsfesten. Da takkes for velsignelsen i det gamle aar og bedes om lykke for det nye. Da foretar man de kultiske (nogen kalder dem magiske) ceremonier, som skal sikre lykken for det kommende aar[2]). Det fremgaar klart av festens rituale paa Jesu tid, særlig av den store vandøsningsceremoni, og av »maigrenene« [3]) ved dansen og festtoget. Begge ceremonier har vi vidnesbyrd om fra føreksilsk tid. Maigrenene, den evig sig fornyende naturkrafts symbol og bærer i Ps. 118, en sikkert føreksilsk salme[4]). Og vandøsningen i den liturgiske salme Jesaja 12, som paa Jesu tid blev sunget under ceremonien[5]). Men denne syv da-

[1]) Nehemia 8, 10. [2]) Volz, Biblische Altertümer, s. 99. [3]) Se M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres (Religionsgesch. Volksbücher III, 17—18), Tübingen 1914, s. 4 ff. [4]) Mowinckel, Kongesalmerne, s. 105 ff. [5]) Denne skik træffer salmens oprindelige og virkelige mening. Samleren av Jesaja 1—12 har avsluttet sin bok med et anskuelig

ges fest har naturligvis indholdt og git uttryk for alle religionens grundelementer og stemninger og behov. Anderledes kan det jo ikke være. Hvor der er religion, der er den til enhver tid den hele religion, ikke bare en abstraheret side av den. Den kristelige gudstjeneste indeholder ogsaa baade »lov og evangelium« i uopløselig enhet. Og slik har det sig da ogsaa, at i det lille hefte av salmer til denne fest, *hamma'alâ* simpelthen, nemlig Ps. 120—134 [1]) hører vi alle salmediktningens og religionens toner klinge sammen. Her hører vi den enkeltes [2]) og menighetens klagesang[3]), bekjendelsen og uskyldsbevidnelsen[4]) og tillidsmotiverne[5]), her er den offentlige takkesang for tryghet og fred[6]), for rikets hævdelse trods mange fiender[7]), for Jahves vern over alt ærlig arbeide[8]) og hans velsignelse av ekteskapernes fruktbarhet[9]); her er den gudstjenstlige velsignelse over den som holder sig til Jahve, med opregning av alle de timelige goder Gud gir ham[10]), her er det liturgiske bønhørelsestilsagn som svar paa den enkeltes bøn[11]); her er menighetens hymner til Jahve[12]) og hymnen over hans utvalgte stad, hvor han bor, det sikre tilflugtssted i al nød, med bøn om dens fortsatte lykke[13]); her er bønner for rikets konge og Jahves naadige tilsagn[14]), her er folkets ekstatiske jubel over den fremtidens lykke som det nu er forvisset om at faa[15]).

Men her, hvor vi handler om festen, set særlig som tronstigningsfest, skal vi ikke gaa nærmere ind paa dette.

11. Her maa der nu siges nogen ord om **tronstigningssalmernes literære art og form.** De er sange ved Jahves kongeindtog. De gir uttryk for jubel og hyldest. De er hymner som synges til ære for Jahve som konge.

De synges for at glæde og ære Jahve. Og de har ogsaa alle

---

billede av den endelige frelse, og gjør det ved at peke paa at engang skal folket igjen synge den gamle velkjendte festliturgi om fred og lykke og godt aar, og hvor den klinger, der er alt igjen som det skal være. Der er ingen grund til at sætte samlingen længere ned end til eksilet.

[1]) Hører kanske Ps. 135 sammen med 134 til en liturgi? 135 har alle tronstigningshymnens momenter: skabelsen, utfrielsen, Jahves triumf over alle guder. [2]) 120. [3]) 123. [4]) 131. [5]) 130. [6]) 125. [7]) 124: 129. [8]) 127, 1—2. [9]) 127, 3—5. Ps. 127 er stilet som masjal-sentenser. [10]) 128. [11]) 121. [12]) 134. [13]) 122. [14]) 132. [15]) 126.

hymnens karakteristiske drag. De sætter ind med en opfordring til de troende[1]) eller til alle folk[2]), til den hele verden[3]), til al naturen[4]) om at prise Jahve — ogsaa naturen er med, just fordi de er skabelseshymner. Opfordringen har hymnernes karakteristiske indledningsformel: *Juble for Jahve*[5]). Stundom heter det: *Syng en ny sang for Jahve*[6]) — med den nu gjentagne tronstigning sætter et nyt verdensaar, en ny verdensperiode ind, og til den høver en ny sang. Eller opfordringen varieres: *Klap i hænderne alle folk*[7]). Salmernes indhold er, som ellers i hymnen, formet som en motivering av opfordringen: *Syng en ny sang for Jahve, ti undere har han gjort*[8]) — *ti forfærdelig er Jahve den Høieste*[9]) — *ti en vældig Gud er Jahve*[10]) o.s.v. Emnet er her som ellers hans herlige majestæt[11]), hans vældige storverk, hans verdensvælde, alle makters hyldning av ham, den dom han holder over sine fiender, den lykke og redning av al nød som blir hans tilhængere tildel: kort sagt: hans herlige egenskaper og hans vældige gjerninger som de trær i syne særlig ved skabelsen og seiren over fienderne.

De fleste av dem hører hjemme i den del av liturgien som finder sted efterat Jahve er draget op[12]) og har sat sig paa sin trone[13]). De synges da likesom av hans undersaatter som kommer for at bringe ham gaver til hyldning[14]) eller for med nogen bøn at knæle for hans føtters skammel[15]). Disse hymner inde i templet er da at ligne med unisone sange, foredraget av et enkelt kor. Andre av dem synges under selve indtoget, paa veien op[16]). De er som regel formet som liturgier med skiftende kor og soli, som en vekselsang med mere eller mindre dramatisk præg. Dette siste gjælder ogsaa nogen av sangene inde i templet[17]).

I dikterisk henseende staar de fleste av disse hymner ikke særs høit; den faste stil og dens skema gjør sig sterkt gjældende. Kun sjelden trær nogen originalitet frem. Der er dog et par undtagelser. Den praktfuldeste av dem er uten

---

[1]) 81,2; 149,1. [2]) 47,2. [3]) 100, 1. [4]) 96,11 f; 98,7 f. [5]) 81,2; 100, 1. [6]) 96,1. 98,1. 149, 1; 33, 3; efterlignet i Ps. 40,4; 144, 9; Jesaja 42, 10. [7]) 47, 2; [8]) 98, 1. [9]) 47, 3. [10]) 95, 3. [11]) 97, 2—6; 93, 1. [12]) 47, 6. [13]) 93, 2; 47, 9; 99, 1. [14]) 96, 8. [15]) 95, 6; 99, 5. [16]) 15; 24; 132. [17]) 81; 95.

tvil Ps. 29, vistnok en gammel hymne, da den nævner Libanon, Hermon og Kadesj som særlige steder for Jahves vældige aabenbaring; som saa ofte hymnerne er den diktet i firere. Den sætter os med engang ind i den mytiske situation, hin gang i tidernes morgen, da Jahve paa gudernes ting blev hyldet som konge; derfor er opfordringen til pris rettet til »gudesønnerne«:

»Gîv Jahvẽ, I gũdesǿnner,
gîv Jahvê hǽder og rý,
gîv Jahvẽ hans nâvns rý,
fald néd for Jahvé i ‹hans› héllige ‹hál›»[1]).

Gjenta, I guder, saa sier dikteren, den hyldest I dengang lot kongen Jahve bli tildel. Fald atter ned for ham og erkjend at han er den som i sandhet sidder inde med den undervirkende guddomsherlighet (*kåƀôð*) og den overjordiske makt (*ʿôz*); erkjend prisende dette, og giv ham saaledes »hæder og ry«, som hans navn har krav paa. Saa gaar dikteren over til den egentlige hymne. Den former sig som en lovprisning av Jahves vældige røst, hvormed han virker sine undere: han som taler, og det sker, han som byder, og det staar der. Og her skimter vi en forestilling, efter hvilken det ikke bare er skaperverket, men ogsaa dragekampen som Jahve har utført med sin røsts tordenmagt; ofte nok sikter salmerne til hans »trussler«, for hvilke vandene kom paa flukt [2]).

»Jahves røst over våndene ‹hênter sig hǽder›[3],
Jahvé over vǽldige vãnde tórdner,
Jahvês røst [gjálder(?)] [4]) *med kráft,*
Jahvês røst [drǿnner(?)] [4]) *med vǽlde«!*

---

[1]) *bᵉhaðᵉraþ qåðšô* (LXX: ἐν αὐλῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ). [2]) Ps. 104, 7, sml. Ps. 76, 7. [3]) Da firermetret næsten overalt er klart kjendbart, og da jeg neppe kan godta blandingsmetra for rene sangtekster, saa hører *hirʿîm* trods accentueringen til det flg. Men da maa *ʾel hakkåƀôð* være feilskrevet; der mangler et verbum; jeg læser *hichbîð* = forherliger sig. [4]) I v. 4 er utvilsomt begge verberne faldt ut; det stadfæstes av versemaalet: vi venter en dobbelfirer, men der staar nu en dobbeltreer. Ovenstaaende utfylding er naturligvis en gjætning.

Dikteren skildrer ikke kampen — den er vel kjendt; om den har der alt været fortalt i kultsagnet, kanske ogsaa siktet til i kultdramaet. Fuld av undring hentyder han kun til et enkelt drag, indledningen til kampen, og til det som skiller Jahve fra alle andre heltekonger, det som er kilden til hans makt: hans underfulde, skapende »røst«. Og med et par kraftige drag maler han for den lyttende menighet et billede av en sælsom barok prakt: helten Jahve, midt i de endnu ubundne naturkræfters oprør, under det himmelløse mørke, endda ikke oplyst av sol eller stjerner, med stormpiskede skydæmoner gjennem mulmet, — staaende ved det rasende havs øde bred, slyngende sin vældige røst som et tordnende lyn ut over det sorte brølende hav, som pludselig farer sammen i rædsel for den guddommens overmakt det alt nu aner! — Men op for dikterens øie stiger nu billede efter billede av alle de mange leiligheter, hvor Jahve forherliger sig ved sin »røst«. Som den gjaldet i tidernes morgen, saaledes kan den troende endda høre den i al dens herlighet. I tordenen og lynets nedslag taler Jahve, og hans røst er det som faar jorden til at skjælve:

»Jahvês rø̂st cédere splíntrer,
Jahvê splĭntrer Líbanons cédre.
Som en úngtyr han Líbanon fáar til at dánse
og Sĭrjon, já som en bø̆ffelkálv«.

Et grotesk billede, men karakteristisk for den hebraiske poesi, som i sit billedutvalg altid fæster opmerksomheten ensidig ved det ene punkt som sammenligningen skal kaste lys over; om det ogsaa ellers passer, spør den ikke om. Og nu en ny virkning av Jahves røst: selv vulkanens utbrud skyldes den.

»Jahvês rø̂st klø̆ver [bjĕrge,
i] [1]) flámmer av ĭld [Jahvĕ dem klǿver] [1]);
Jahvês rø̂st lar stĕppen skjǽlve,
Jahvĕ lar Kádesj's stĕppe skjǽlve«.

[1]) V. 7 er defekt; læs med Gunkel *ḫoṣeƀ sᵉlåʿîm, i̯ahṣᵉƀem i̯hu̯h bᵉlahᵃƀôþ.*

Ved vulkanens utbrud bivrer jorden i vid omkreds. Men tanken om vulkanens utbrud er hos Israel forbundet med forestillingen om gudsaabenbaringen paa Sinai, og Sinai og Kadesj hører i traditionen sammen, oprindelig meget nærmere end bøkerne nu gir det utseende av. Derfor stiger Kadesj-steppen her op for dikterens øine: han ser den bølge som et hav for Jahves aabenbaring paa fjeldet. — Men Jahves røst er ikke bare det forfærdende trusselsrop hvormed han jager vandene paa flukt eller bringer al naturen i oprør; den er ogsaa det gode og milde skaperord, som endda den dag idag kalder liv og fruktbarhet frem paa jorden. Det er Jahves »røst« som virker undfangelsens og fødselens hemmelighet hos alt levende:

»Jahvês røst lar hindene føde,
[Jahvês røst] [1]) *lar 'gémserne' kåste«* [2]).

Og derfor prises ogsaa hans makt uophørlig i hans himmelske borg:

»ålt i hans slōt forkỹnder hǽder« [3]).

Det er paa denne hans undermakt, som ytrer sig i hans vældige røsts jærtegn paa jorden, at det Jahves kongevælde hviler, som menigheten nu feirer. Allerede dengang han ved sin munds ord hadde fældet urhavet og av dets lik kunstfærdig bygget op himmel og jord, reiste han sin trone høit over det fældede ocean. Og til evig tid sitter nu Jahve paa sin kongestol. Sæl det folk som har denne evige, almæktige Gud som sin Gud, det folk han har utvalgt fremfor alle andre. Det kan leve i tryg tillid til den kraft han gir det og den grænseløse fylde av velsignelse som strømmer fra slik en konge og Gud. Nu idag, da Israel feirer denne vældige gud som sin konge, kan det ogsaa med fuld grund lovsynge ham for al hans velgjerning:

---

[1]) Saaledes maa der utvilsomt utfyldes. [2]) Det maa efter parallelismen være meningen av חשף = avdække, og istedenfor *i̯eʿårôþ* maa der sikkert læses *i̯eʿålôþ*, da *i̯aʿar* har masculin pluralform. [3]) Her mangler uten tvil en firer foran denne linje; diktet er tydelig ordnet i strofer à 2 perioder à 2 firfotede vers.

»Jahvē han trōner høit over[1]) *flómmen,*
Jahvē han tróner som kónge til évig.
Jahvē han skjænker sit fólk kráft,
Jahvē velsígner med lýkke sit fólk«!

Hymnen i Ex. 15 staar ikke tilbake for Ps. 29 i dikterisk kraft. Men den er av en ganske anden art. Mens Ps. 29 nøier sig med saavidt at peke paa de gamle myter i de avblekede hymniske vendinger, som vi ogsaa kjender fra de ægyptiske hymner, er Ex. 15 karakteristisk ved en for tronstigningssalmerne sjelden utførlighet i skildringen av den fortidens frelseshandling som grundla kongeværldet. Men ogsaa den har sit klart lyriske præg; den er ikke blit nogen episk diktning. Det er ikke episk fortælling om hvad der er hændt, men hymnisk lovprisning av den Gud som har gjort saa store ting, den vil gi. Den gir derfor ikke, som eposet, hverken en sammenhængende skildring eller en som objektiv virkelighetsskildring ment fremstilling. Men den griper nogen enkelte drag ut av de gamle sagn og gjengir dem i sterkt stiliseret form:

»For din næses fnýsing sig vāndene táarnet,
og høit som en dæmning bølgerne stód,
og drágsuget stívet i hāvets dýp.
Fienden tænkte: »Jeg vil følge dem og náa dem,
jeg vil déle ut hærfang og stílle min hævn;
jeg dráger mit sværd: dem utrýdder min háand«.
Da bláaste din áande, og hávet dem dækket,
i den vældige vāndflom sánk de som blý«.

12. Salmernes religion og teologi: det eskjatologiske drag. Idet nu Jahve har sat sig i sit høisæte og tat kongsnavn er dermed opfyldelsen av alt menighetens haab og trang garantert; ideelt er de allerede opfyldt: folkets fiender er slaat, dets nød er ute, fred og lykke venter nu dem som søker sin styrke hos Jahve, hans trofaste folk, som bringer ham sin dyrkelse og holder hans love; ideelt er dommen i den altid svæ-

---

[1]) Læs *meʿal lammabbûl* (Duhm).

vende retssak mellem Israel og dets fiendtlige naboer avsagt, Jahve har øvet retfærdighet og dom paa jorden; folkets troende brændhug foregriper alt virkeligheten. Det har nu sin Gud i sin midte; det er igjen blit konstituert som folk; det er fuldt av Guds kraft; dets fremtid er trygget, det formaar alt. Derav forklares disse hymners stemning: den jublende hyldest, kraftkjendslen, seiersvissheten. De synger om den hjælp de nu venter av sin Gud [1]. Og stundom former hyldesten sig som en jublende seiersviss hymne over Jahves kongsstad, Sion-Jerusalem, hvor han nu igjen har tat bolig [2], og som derfor er urokkelig og uindtagelig i alle storme, om alle jordens konger slog sig sammen [3], ja selv om jorden vaklet og fjeldene styrtet i havets skjød, ja selv om den store avsluttende verdenskatastrofe brøt ind: ogsaa da skal Sion bli staaende [4]; ti Sion er det virkelige gudefjeld, jordhvælvingens høieste punkt, storkongens stad [5].

Her blir det da klart i hvilken mening og med hvilken indskrænkning disse hymner kan kaldes eskjatologiske. De feirer en fortidig og i nutiden gjennem kultdramaet gjentat og paa ny virkeliggjort frelsesdaad, paa hvilken folket bygger sin tro og sit haab og sin tryghet for al fremtid og evighet, ja selv i den store slutningskatastrofe. Det er ingen fremtidsskildringer disse hymner vil gi; men i sin overstrømmende patos drager de ogsaa fremtiden med ind i troens sikre eie. Et ypperlig uttryk for denne tryghetskjendsle og dens djerve flukt ut mot fremtidens land gir Ps. 48. Den er en indirekte hymne: Jahve forherliges ved forherligelsen av den by hvor han bor, den som nu er blit det virkelige gudebjerg i nord, d. v. s. paa jordens hvælvede midtpunkt, og verdens kongsstad.

»‘Stŏr og værdig vor lóvsang
er vor Gûds stád’ [6]).

---

[1]) Ps. 33, 12 ff.; 46; 47, 4 f.; 48, 5—9; 96, 13; 97, 10—12; 98, 7—9; 149, 4—9. [2]) Ps. 46; 48; 76. [3]) Ps. 48, 5 ff. [4]) Ps. 46, 2 f. [5]) Ps. 48, 2 f. [6]) *g^{e}ðôlå̂ ûm^{e}hullålå̂ m^{e}'oð ‘îr ’^{æ}lohênû.* (B. H. K.)

Skjønt sig hæver hans héllige bjérg[1]),
al jõrdens frýd.
Sions bjérg er det ýtterste nórd,
stôrkongens stád,
i dens bõrge bór nu 'Jahvé',
vêlkjendt som vérn«.

Det folk som vet at dets Gud bor iblandt det, trænger ikke at frykte noget. Fra det øieblik er det virkelig sig selv, og uovervindelig. Denne visshet uttrykker det følgende:

»*Ti om kóngerne svõr sig sámmen*
og dróg frem i flók —
ei før fik de sé den, saa táug de
og flýktet i rædsel;
grû vilde grípe dem dér
som den fødendes véer[2]);
i stórmen fra østen han knúser
de stólteste skúter«!

La komme hvad der vil: la alle jordens konger prøve sig: den Gud som raader over naturens vældige kræfter og knuser menneskenes verk som en lek, han skal vite at verge sin by! Og nu grundlaget for denne tillid? Menigheten minder sig om hvad den netop har set fuldbyrde sig paany i kultdramaet. Jahves kamp mot fortidens uhyrer, hans seir over alle sine uvenner, hans maktfulde selvhævdelse i Ægypten og ved Det Røde Hav, alt dette har de hørt fortælle om fra barnsben av: det hørte jo til enhver fest at fortælle disse gamle sagn; de er fortrolige med hvorledes Jahve har grundet sit kongevælde. Nu har de set med egne øine hvorledes han som konge er draget ind i sit slot. »Jahves festglæde« har grepet dem og synt sig for dem som vidnesbyrdet om hans guddommelige makt. Paa oplevelsen grunder vissheten sig:

---

[1]) Sof pasuk skulde staat efter *'îr ʾælohênû.* [2]) Perfekterne i v. 5—7 betegner likesom i Ps. 46, 7 det tænkte tilfælde, den i forestillingen som virkelig satte handling: sæt at, selv om.

»Hvad vi hørte, det hár vi nu sét‹›[1])
i vor Gûds stád:
‘Jahve’ hólder den fãst til évig,
[og éi skal den rókkes(?)]«[2]).

Og nu kommer takkesangen til Jahve for den godhet han igjen har synt ved at ta styret over sit folk:

»Din gódhet vi míndes, ‘Jahvé’,
índe i dit slót:
som dit nãvn, ‘Jahvé’, er din lóvsang
til jõrdens énder«!

Nu er han kommen for at »dømme« og skaffe sit folk »ret« paa jorden:

»Av rét er din hôire fúld,
Sions bjẽrg sig glǽder;
Jûdas døtre de júbler
óver dine dómme«.

Og hymnen slutter med opfordringen til at ta fatt paa rundgangen rundt byens mur, en ceremoni som ogsaa blev brukt ved murens vigsel under Nehemia[3]); øiensynlig var det denne som gav en av festens 7 dage sit præg. Tanken er oprindelig den, at den kraft fra Gud som menigheten nu vet sig at eie, den skal likesom bæres rundt om hele byen for at den slik kan bli hængende ved den og danne et uigjennemtrængelig værn om den; oprindelig tænkte man sig dette rent materielt: den mystiske gudekraft »helligheten« klæber ved muren og gjør den »hellig«, d. v. s. urørlig for fienden, likesom arkens »hellighet« øieblikkelig virker dræpende paa den som rører ved den[4]). Men det er her glemt. Ifølge salmen er rundgangens maal at forvisse sig om Jahvebyens styrke eg uindtagelighet for at

---

[1]) *ƀeʿîr i̯hu̯h ṣeƀå’ôþ* er en variant til de flg. to ord; her i Elohimspsalteret røber et »Jahve« sig som sekundært (saa ogsaa i v. 2). [2]) I v. 9 mangler øiensynlig de toer; meningen kanske som ovenfor. [3]) Nehemia 12, 27 ff. [4]) II Samuel 6, 7.

festdeltakerne kan ta dette bevis for Jahves godhet og makt med, naar de skal undervise den kommende slekt i historien om Jahves vældige daad og hans kongedømme i Israel: det er jo overhodet kun »i Jahves kraft« at det har været mulig at bygge slike mure og taarne! Denne salme er sunget inde i templet[1]); derfra gaar vel ogsaa rundgangen ut:

»Drag rũndt om Síon i ríng
og tæ̃l dens táarne,
giv nø̃ie ákt paa dens múr,
mø̂nstre dens bórge,
forát I kan mélde deróm
til en kómmende slékt.
Ti hán er ‹ › [2]) *vor Gũd for évig,*
hân vil os føre«.

Trygt kan de melde om dette og lære de unge op til tillid; ti den samme vældige Gud vil altid være folkets Gud og vise det vei til seir. — Av samme art som Ps. 48 er ogsaa Ps. 46og 76.

Hverken den tidshistoriske eller den eskjatologiske tydning av disse salmer er saaledes riktig, om end den eskjatologiske indeholder et meget sterkt moment av sandhet. De skildrer ikke fremtiden, og deres forfattere sætter sig ikke ved nogen kunstnerisk viljesakt ind i en tid som han vet endda ikke er der; det er den religiøse erfaring i kultusen som allerede har grepet fremtiden og eier den som fuld nutid. Det er religionen som her gir sit sande væsen uttryk som tillid til det som ikke sees.

Og karakteristisk for religionens konkrete indhold, d. v. s. for livets viktigste behov i datidens kulturelle og politiske forhold er det, at det er modet og kraften til krig, til den nationale selvhævdelse, som næsten trær mest frem i disse salmer[3]). Med Gud i sin midte, d. v. s. efter det krafttilskudd som oplevelsen i kulten, psykologisk ganske naturlig, gir, er folket enhver fiende voksen. Karakteristisk er Ps. 149, 5 ff.:

---

[1]) V. 10. [2]) ʾ*ælohîm* v. 15 mangler i LXX. [3]) Ps. 33, 10. 16 ff; 46, 10 f; 47, 4. 10; 48, 5 f; 81, 15 f; 97, 10; 149.

»Forhĕrligedʼ júbler de frômme
og frýder sig í sine léire (?);
i deres mŭnd er hýmner til Gúd,
i háanden tveéggede svérd,
for at ø̂ve paa fôlkene hévn
og paa fōlkeslágene stráf,
for at bínde deres kônger med lǽnker,
deres ǽdle med fjétrer av jérn,
og utfǿre den skrēvne dôm.
Han er en kráft for álle sine frômme« [1]).

Den *herlighet i* hvilken *de fromme,* d. v. s. israeliterne, de som dyrker Jahve, jubler og utfører alle sine kraftgjerninger, det er den *Jahves herlighet,* den overjordiske, straalende, kraftfulde substans, som nu hans folk har faat i eie ved oplevelsen i kultusen. Og det er ikke de allerede utførte krigsbedrifter der her tales om, men det er dem som folket nu kjender kraften i sig til at øve. Med sin Gud i sin midte og hans *kraft* i sin krop og sin sjæl kan de utføre den *dom* over jorden som han alt har skrevet op i sin himmelske skjæbnebok [2]).

---

[1]) *hûʼ* v. 9 kan kun takes om Jahve. Verslinjen sier uttrykkelig fra hvem folket nu har denne overnaturlige, i det foregaaende skildrede kraftkjendsle og kraftfylde: fra den Gud som nu bor i dets midte. *hâδâr* er synonymt med *kâƀôδ* (Ps. 8, 6); et tredje synonym er *hôδ* (Ps. 104, 1; 96, 6); brukt om Jahve betegner alle tre den overjordiske lyssubstans som omgir Jahve og som saa at si utgjør det stof han er av. Det forestiller man sig dels som en klædning (Ps. 104, 1), dels personificerte man det som tjenende væsener der iler iforveien for Jahve (Ps. 96, 6). Det er dette lysstof som slaar alle dem til jorden som ser det; det er nemlig *hellig, qâδôš,* tabu, ukrænkelig og unærmelig. Det er saaledes Jahves og hans tjeneres beste vaaben og verge mot alle fiender. At *hâδâr* har en slik »overnaturlig« kraft fremgaar av Ps. 29, 4 f; det er her synon. med *koḫ* = kraft. Jahves røst er utstyret med *koḫ* og *hâδâr,* og derfor kan den splintre Libanons cedre. Det samme gjælder om *hôδ,* se Jesaja 30, 30, Job 39, 20. I mangel av tilsvarende moderne begrep maa vi derfor i slike tilfælder oversætte med »kraft« el. lign.
[2]) I almindelighet opfattes denne salme »tidshistorisk«: »de frommes« parti (sic!) jubler over de seire makkabæerne alt har vundet. Men »de fromme«, »de retfærdige« osv. betegner meget ofte i salmerne ikke noget parti, men israeliterne overhodet = Jahvedyrkerne, og »de ugudelige«

13. Fortsættelse. Ut fra opfatningen av disse salmer som nytaars- og tronstigningssalmer faar ogsaa deres **universalisme** sin forklaring. Jahve er blit konge paa grund av sit skaperverk. Men skabelsestroen er universalistisk; skaperguden kan ikke nøies med at ha skapt mindre end verden: det er som svar paa spørsmaalet »hvordan er verden blit til« at tanken om en skapergud overhodet er dukket op i menneskenes bevissthet[1]). Saa langt vi med nogenlunde sikkerhet kan følge Israels religion tilbake, har det forherliget sin Jahve som verdens skaper; det er et av kultushymnens staaende emner. Og naar det nu er som følge av skabelsen og kaos-kampen, eller i senere tid gude-kampen, at Jahve blir konge, saa følger derav, at det er som hele verdens og ikke bare som Israels konge at han træer frem. I praksis indskrænkes ofte tanken til Israel, likesom skabelsen ogsaa senere omtydes til utfrielsen fra Ægypten; som de øvrige folkeslags konge syner Jahve sig oftest derved at han slaar dem ned. Men med rette tilhører hele verden ham, fordi han har skapt den. Derfor hylder alle guder ham[2]); alle folkeslag hilser hans tronstigning med jubel[3]), alle verdens folk flokker sig om Abrahams Gud[4]); alle jordens ender faar se og nyte godt av den »redning« han bringer fra de onde makter[5]), og han kommer for at dømme den hele jord[6]). Men man maa ikke overdrive universalismen i disse salmer. Den er en selvfølgelig konsekvens av skaperverket, og som det pleier at ske: paa det som for den religiøse bevissthet staar som selvfølgelig

---

er ikke de lovløse »antinomister«, men de nationale og religiøse fiender, de andre folkeslag som ikke dyrker Jahve. Og hvorfor skulde ikke den krigerske stemning passe likegodt i føreksilsk som i makkabæisk tid? At der ikke er føreksilske salmer er et ubevislig dogme. Man peker paa *ʿanāwîm* v. 4: det betegner, sier man, Israel som de der har været undertrykte av hedningerne og ydmygt baaret sin tugt. Men ordet betegner oprindelig forholdet mellem guden og dyrkerne: »ydmyge« er disse forsaavidt som de bøier sig og knæler for sin Gud, d. v. s. yder ham den foreskrevne kultus. Ordet er synonymt med *ḥasîdîm* og betegner israeliterne overhodet som dem der har virkelig religion, d. v. s. dyrker Jahve, ikke f. eks. Kamosj eller Milkom.

[1]) *Söderblom*, Gudstrons uppkomst, kap. IV. [2]) Ps. 97, 7. [3]) Ps. 47, 2; 98, 4. [4]) Ps. 47, 10. [5]) Ps. 98, 3. [6]) Ps. 98, 9.

lægger fromheten liten vekt; det faar litet at si for den praktiske religion. Universalismen er mere av hymnisk-patetisk- og retorisk art end av praktisk religiøs. Den har intet tilfælles med Deuterojesajas og jødedommens praktisk rettede universalisme, som gir sig utslag i de storstilede syner om Jahvetræflens verdensomfattende sonings- og missionskald eller i den eftereksilske tids missionsiver. Den virkelige stemning som ligger bakom retoriken, trær frem i salmer som Ps. 47; 48; 149. Overfor de andre folk staar Israel i en avgjort fiendtlig holdning. De er »de onde«, som Jahve skal fri sit folk fra[1]), »avgudspralerne« som blir tilskamme[2]), Israels og Jahves fiender som skal krype for ham og hvis trælletid skal være evig[3]), gjenstanden for den længselsfuldt ventende »hevn«, som skal øves med tveegget sverd[4]). Den »ret« og retfærdighet, hvorav Jahves haand er fuld[5]), og som han kommer for at bringe paa jorden, den for vore øine alt andet end ret og retfærdighet: den er enstydig med Israels redning og lykke og storhet paa bekostning av de omboende folk, som kastes under Jahvefolkets føtter. Trods den tilsynelatende universalisme er det helt igjennem nationalreligionens grund disse salmer staar paa; selv hvor Jahves kongsdaad er reisningen av et fredens rike paa jorden, som i Ps. 46, der kommer dette istand ved at han knuser de andre folk og konger for at Jerusalem kan staa. Det er karakteristisk at det aldrig heter at jorden eller folkeslagene glæder sig over Jahves domme, men at det altid heter Israel, Sion, Judas døtre; folkeslagene har heller grund til at staa skrækslagne.

14. Fortsættelse. I virkeligheten finder vi da i disse salmer heller ikke meget av den **religionens etisering**, som skyldes de store profeter. Den ret og retfærdighet der tales om i Ps. 99, 4 ytrer sig efter sammenhængen i at Jahve skaffer Israel den ret blandt nationerne, som det mener sig at ha krav paa, og heller ikke i Ps. 97, 10 er der tale om det indbyrdes forhold mellem israeliterne og om de indre sociale forhold i folket, men om forholdet mellem Israel og de andre guders dyrkere. Riktignok sætter Jahve vilkaar for sin velsig-

---

[1]) Ps. 97, 10. [2]) Ps. 97, 7. [3]) Ps. 81, 16. [4]) Ps. 149, 6 ff. [5]) Ps. 48, 11.

nelse; saaledes i Ps. 81 og 95. Men heller ikke her faar vi høre noget om den individuelle morals krav eller om den sociale retfærdighet, som hos profeterne; budene Jahve kræver opfyldt er uttømt med kravet om ingen anden Gud at dyrke.

Hermed skal naturligvis ikke være sagt at disse salmer ikke kjender nogen andre guddommelige krav end de kultiske og de nationale, om end disse utvilsomt staar i forgrunden. Naar Ps. 81 og 95 kræver lydighet mot Jahves røst, saa har vistnok baade dikteren og menigheten tillike tænkt paa overholdelse av alt det som i Israel gjaldt for guddommelige bud, og deriblandt naturligvis ogsaa de sedelige krav — der har overhodet ingen tid været i Israels historie, da ikke sedelighetens grundkrav gjaldt for guddommelige bud —; men hvilke disse var for salmedikteren, sier han ikke, og de har ikke indtat den første plads i hans religiøs-etiske bevissthet. Men at de fandtes, det ser vi av Ps. 24, 3—5, en salme som hører til tronstigningssalmerne i videre forstand. Her trær de endog paafaldende sterkt frem. Der var kanske en tid, da man nøiet sig med at kræve den ytre renhet av dem som fik delta i kultusen; her kræves ogsaa handlingernes og tankernes renhet ved siden av hændernes.

Og i Ps. 82 trær Jahvismens selvbevissthet i dagen, den selvbevissthet som er grundet paa bevisstheten om at ha en Gud som langt ivrigere tar sig av retten end alle andre guder i verden. Hvor Jahve er blit konge, der dømmes redelig; der faar de svake og de faderløse sin ret, de fattige og de nødlidende sin hjælp: slik er det i Israel, mener dikteren; hvor de andre guder raader, der sitter uretten i høisætet; og naar uret og vold stundom desværre ogsaa findes i Israel, saa skyldes det at de lavere statholderguder misbruker sin makt. Derfor Jahve være lovet, som hvert aar paany stiger op paa sin trone!

15. **Den religiøse grundstemning.** Den side av det religiøse liv som klarest trær frem i disse salmer, den som gir dem deres særpræg og for en stor del ogsaa deres religiøse værdi for nutiden, er tilbedelsen og tilliden. Det er gjerne saa i hymnerne; hymnen er tilbedelsens og tillidens kunstneriske form. Disse salmers diktere er fyldt av den mest ubetingede, den mest glø-

dende ildhug for sin Gud; de har mottat saa levende indtryk av hans storhet, at alt andet er smaat ved siden av ham. Hans herlighet og majestæt henriver dem til sprogets sterkeste uttryk, og stundom præger denne henførelse sig i ord og skildringer av den høieste dikteriske skjønhet, i billeder av den intenseste kraft. Og for hans storhet og makt og herlige gjerninger synker de tilbedende i knæ[1]); hans godhet og naade og trofasthet fylder dem med henrykkelse[2]); tilbedelsen blir stundom præget av et alvor, en dyp følelse av egen ringhet, som kan omsætte sig i en opriktig syndsbevissthet[3]) og en bævende følelse av det ufortjente i Jahves godhet; det er her nok at minde om Ps. 81 og Ps. 95. Men ved siden derav staar stoltheten: denne Gud, saa ulik alle andre, saa høi og herlig og rik paa naade, er *vor* Gud, har utvalgt sig os[4])!

Og av denne stolte bevissthet om at være kaldet og utvalgt vokser tilliden frem. Hvor tror de ikke urokkelig paa denne Gud! Han evner alt, og han vil alt. Han kan hjælpe, og han vil hjælpe. Han svikter ikke, han er en evig kraftkilde for sine fromme. I hans vern kan intet skade dem, mot ham kommer ingen fiender op. Han har fra evighet av seiret, og han vil i evighet seire. Fortiden er hans, og nutiden er hans, og fremtiden er evig hans og ingen andens[5]). Den by han har utvalgt sig, den staar i alle storme, om himmel og jord rokkes[6]). Urokkelig trygge hviler disse diktere i denne tillid, som for dem grunder sig paa oplevelsens erfaring. De stoler paa hans naade og tilgivende barmhjertighet, ikke mindre end paa hans forfærdelige makt; Jahve er en tilgivende Gud, en Gud som ikke har tat hevn over deres fædres synder, og som ogsaa vil bære over med deres[7]). Denne jublende tillid er et av de skjønneste drag ved disse salmer.

Der er i det hele for disse diktere ikke noget saa virkelig som Gud. Han er den vældigste realitet i deres og deres folks liv. En virkelighet, stor og skjøn som ingen anden. Og hvor Gud er en levende og en stor virkelighet, der vokser de frem,

---

[1]) Ps. 95, 6; 96, 9. [2]) Ps. 98; 99. [3]) 81, 12 ff. [4]) Se ovenfor avsnit 13. [5]) Ps. 46; 47; 48. [6]) Ps. 46, 6—8. [7]) Ps. 99, 6—8.

disse hinanden motsatte og dog hinanden betingende følelser: tilbedelsen og tilliden. Paa virkeligheten kan man forlate sig; for den ophøiede virkelighet synker det fromt anlagte menneske i knæ i dyp ærbødighet og undren, i hellig tilbedelse.

Paa denne grund vokser ogsaa monoteismen frem. Disse salmer begynder som polyteistiske: Jahve er kongen blandt de mange guder[1], og dog er de alle og har altid været rent monolatriske: for Israel — og overhodet for et tænkende og fornuftig mennneske — kan der aldrig bli tale om nogen anden Gud end vor Jahve; i praksis er de monoteister. Og de ender saa tæt op til en teoretisk monoteisme som det har været mulig før de store profeters rent individuelle Gudsoplevelses og grækernes monistiske tænknings tid — man maa huske at det er ikke individuelle, men kollektive i kulten erfarede oplevelser som taler gjennem disse salmer, — hymner er samfundslyrik.

»*Ti alle fólkenes gúder er íntet,*
men Jahvẽ har hímmelen skápt« [2]) —

dette er egentlig ment som en værdidom, og ikke en værensdom; naar det i det foregaaende heter:

»*ti stór er Jahvẽ og sáare høilóvet,*
grûfuld er hán over ãlle gúder«,

saa ser vi at det er ikke dikterens mening at nekte de andre guders eksistens, men vel deres værdi; de er »negativiteter« [3]), de er intet værd, har intet av det som gjør Jahve til Gud, og ham alene. Den religiøse vurdering og den dikteriske patos forener sig her om at forberede monoteismen ogsaa teoretisk. Den grænse som kan naaes uten tænkningens avklarende hjælp, er her naadd. Det praktisk-religiøse gjennembrudd er skedd.

16. Tilslut nogen ord om **tronstigningssalmernes tid.** Idet vi har avvist den tidshistoriske tydning og hævdet deres kultisk-liturgiske art, har vi ogsaa git avkald paa at fastslaa hver enkelts tilblivelsestid. De sikter overhodet ikke til nogen hi-

---

[1]) Ps. 82; 96, 4; 97, 7. [2]) Ps. 96, 5. [3]) Det er den mening den hebraiske folkeetymologi har lagt ind i אֱלִיל. Hvad det egentlig betyr er en anden sak.

storiske hændelser, som man kunde datere dem efter. Den raadende mening holder de fleste av dem for eftereksilske, tildels endog meget sene. Duhm gjør dem saaledes omtrent alle til makkabæiske. Buhl finder at Ps. 149 sikkert er makkabæisk; alle de andre holder han for eftereksilske. Selv Delitzsch, som hævder den føreksilske tilblivelse av Ps. 33; 46; 47; 48, holder de andre for avgjort eftereksilske. Aarsaken til denne sene datering er forholdet mellem disse salmers og Deuterojesajas ideindhold. Saavidt jeg kan se er der blandt de nyere eksegeter enstemmighet om at Pss. 93—100 er avhængige av Deuterojesaja. Der er unektelig ogsaa mange steder store likheter. Særlig den bruk som begge gjør av skabelsestroen. Og dog er der her en skilnad. For Deuterojesaja er tanken apologetisk; ut fra skabelsen vil han bevise at Jahve har makten over den hele verden og dermed makten til at utfri Israel. I tronstigningssalmerne er tanken hymnologisk: Jahve prises som den der har skapt verden og derved grundlagt det kongedømme han nu har i eie. Men større vekt har eksegeterne lagt paa universalismen — her er da disse salmer tydelig avhængige av Deuterojesaja. Vi har alt synt at der er en væsentlig skilnad paa salmernes og Deuterojesajas universalisme. Og blir der spørsmaal om det gjensidige forhold, saa maa man meget mere si, at det er Deuterojesaja som optar og gjør praktisk brukbar for religionen den universalisme, som alt før laa gjemt i hymnerne, men som her væsentlig er av dekorativ art. Skabelsestanken og den dermed givne universalisme er langt ældre end Deuterojesaja; men han gjør den til grundlaget for Gudsbegrepet og drager praktisk-religiøse konsekvenser av den: entusiasmen, tilliden, sikkerheten, missionskaldet.

At tronstigningshymnens literaturart er ældre end Deuterojesaja fremgaar uten videre av hans efterligning av den Jesaja 42, 10 ff. Her har han nemlig omtydet disse hymners indhold, og brukt deres skildring av urtidens gudekamp som et billede paa den fremtidige, nærforestaaende kamp mellem Jahve og hans fiender kaldæerne og deres guder. Men det er klart, at den bokstavelig mente fremstilling av myten er ældre end

den billedlige omtydning. Men dermed er git at salmer av samme præg som Pss. 93—100 er blit sunget allerede i det føreksilske tempel. Hvad vi ovenfor har sagt om disse salmers religiøse holdning stemmer med dette resultat. Vi har alt pekt paa, at der ikke er nogen tvingende grund til at holde Ps. 149 for makkabæisk; man kan med fuldkommen samme ret henføre den til det nationale kongedømmes tid. Og om Ps. 81 er jeg bøid til at tro, at den i virkeligheten stammer fra Nord-Israel, oprindelig er blit sunget i en av helligdommene der; synonymt med »Israel« brukes her »Josef«[1]), men om Juda og Jerusalem er der ikke tale; er dette riktig, saa er salmen ældre end 722[2]). De to salmer som i liturgisk henseende staar tronstigningssalmerne meget nær: Ps. 24 og Ps. 132, er begge utvilsomt føreksilske; de forutsætter begge arkens tilværelse, og Ps. 132 desuten det davididiske kongedømmes. Vi maa altsaa fastholde at de enkelte tronstigningssalmer likesaa godt kan være føreksilske som eftereksilske; nogen avgjørelse i det enkelte er her ikke mulig.

Til transskriptionen. בּ = *b*; ב = *ƀ*; גּ = *g*; ג = *ʒ*; דּ = *d*; ד = *ð*; כּ = *k*; כ = *ch*; פּ = *p*; פ = *f*; תּ = *t*; ת = *þ*. Konsonantisk ו = *u̯*; konsonantisk י = *i̯*. ָ = *å*. ֶ = *æ*. Vokalbokstav betegnet ved *å̂*, *î*, *ê*, *ô*, *û*, *æ̂*.

Rytmiske akcenter. I salmeoversættelserne er versfotens tonstavelse (tesis) merket med akcenter efter Sievers's system. Rytmen er anapæstisk-jambisk. ˊ betegner den almindelige tonforlængede tesis; ≂ betegner at tesis er »overforlænget« som følge av at en arsisstavelse i den følgende fot mangler; ˆ betegner at tesis er »istykkerforlænget« som følge av at den følgende fot (eller i linjebegyndelse vedkommende fot selv) mangler begge arsisstavelser. Som i hebraisk er tesis stundom opløst i sine to tælletider og repræsentert av to stavelser, særlig i versets siste fot (pausa); og foran første fot gaar stundom en optakt.

---

[1]) Ps. 81, 5 f. — Det er utvilsomt det nærmestliggende at ta ordene for det de er; at »Josef« skulde bety Juda kan ikke støttes med et eneste sted. — At Ps. 80 er nordisraelitisk holder jeg for hævet over enhver tvil. Salmen er en folkeklagesang over et nederlag i krig; den indeholder en særlig bøn for kongen, Jahves »søn«, v. 18. Folket som beder er »Israel«, synonymt »Josef«, v. 2, og »Josef« omskrives i v. 3, med »Efraim og Manasse«. [2]) Eller ialfald ældre end Asarhaddon (681—668), som gjorde ende paa den siste rest av selvstyre, Esra 4, 2.

Urmenighetens Kristustro.

Av **Lyder Brun.**

I.

Det historiske studium av urkristendommen som reformationens mænd la grunden til, er endnu kun i sin begyndelse. Særlig har man først i senere tid for alvor tat fat paa utforskningen av urkristendommens tidshistoriske bakgrund i hele dens omfang og lært at søke efter selve den urkristelige religion, uten indblanding av teologiske synspunkter og spørsmaalsstillinger som endnu var fremmede for denne tidlige tid. Og først nylig kan der siges at være vaagnet en nogenlunde klar og sterk bevissthet om hvor indskrænket vor kundskap om urkristendommens historie i virkeligheten er, og hvor nødvendig det er at skjelne mellem det vi vèt og det vi ikke vèt, mellem det vi kan si med sikkerhet og det vi med større eller mindre sandsynlighet kan formode: en høist paakrævet frigjørelse fra den indgrodde tilbøielighet som baade forkyndelsen og teologien fra gammelt har hat til at opstille vidtgaaende almindelige paastande om den ældste kristendom, — paastande som man ut fra de kilder vi raader over ikke tilstrækkelig kan begrunde.

Bedst gjennemforsket er Jesu eget evangelium og — om end ikke paa helt tilsvarende maate — Paulus' forkyndelse og teologi. Mindre tilfredsstillende er det hittil lykkes at belyse den tredje store hovedindsats i urkristendommens historie: den johanneiske kristendom. Og tænker vi paa menighetskristendommens historie og de mindre mænds tilskudd — et omraade som det paa grund av kildernes art og sparsomhet er særlig vanske-

lig at komme til klarhet over —, saa kan det ikke være tvilsomt at det meste arbeide her endnu staar tilbake at gjøre.

Det vigtigste punkt inden denne sidste undersøkelse er uten sammenligning spørsmaalet om *urmenighetens* (den ældste kristenmenighets) tro og liv. Dette spørsmaal har med stigende vegt reist sig, ikke mindst under det livlige ordskifte om forholdet mellem Jesus og Paulus. Det har vist sig at være et moment av avgjørende betydning for forstaaelsen av paulinismen og bedømmelsen av forholdet mellem Jesus og Paulus, at mellem disse to staar som et uundværlig overgangsled — urmenigheten.

Ved »urmenigheten« har man her — indtil den sidste tid — jevnlig tænkt paa den ældste menighet i Jerusalem og de andre jødekristelige menigheter i Palæstina. Først for faa aar siden er den historiske betragtning blit yderligere differentiert, idet to fremragende forskere — Heitmüller og Bousset — uavhængig av hinanden har hævdet at der vel maa sondres mellem *den jødekristelige urmenighet i Jerusalem* (resp. de palæstinensiske menigheter) og *den ældste hellenistiske kristendom* inden diasporajødedommen og paa hedningekristelig grund (Damaskus, Tarsus, Antiokia); den sidste skal være Paulus's nærmeste forutsætning — ikke urmenigheten i Jerusalem.

I sammenhæng med dette, og særlig ut fra Boussets storlinjede verk: Kyrios Christos, har der reist sig et interessant ordskifte om det vigtige spørsmaal: hører *herrenavnet* og »*Kristuskultussen*« først hjemme indenfor den hellenistiske kristendom, er de opkommet under indflydelse av og i motsætning til hedenske kulter hvor herrenavnet spillet en fremtrædende rolle (Heitmüller, Bousset), — eller er baade navnet og kultussen opstaat allerede paa palæstinensisk grund (Wernle, Althaus)? Og bak dette spørsmaal er der dukket op et andet, endnu vigtigere: har allerede den palæstinensiske urmenighet kjendt *troen paa en nærværende og virksom Messias,* forholdet til og omgangen med den ophøiede Kristus, — eller er *samlingen om den i menigheten nærværende herre* eiendommelig for den hellenistiske kristendom, har de palæstinensiske menigheter endnu

væsentlig levet i længselen efter den kommende Messias, han som engang var paa jorden, men som nu er fjern?

Det sidste spørsmaal er hittil traadt formeget tilbake for spørsmaalet om herrenavnet og Kristuskultussen. Et bidrag til dets løsning vil de følgende blade bringe.

Fra urmenighetens Kristusnavn og særlig fra spørsmaalet om herrenavnets stilling paa palæstinensisk grund ser jeg i denne forbindelse bort. Disse forhold kræver en egen undersøkelse. Og hvor megen betydning de forskjellige slagord og terminologiske uttryk end kan ha: de er dog kun et led i helheten og kan ikke rigtig tydes uten i sammenhæng med selve trosoplevelsen og trosforholdet. For ikke at tale om at de ifølge sakens natur let slites og allerede paa et tidlig trin er utsat for at bli brukt uten særlig eftertryk, uten at ledsages av bestemte tanker eller dype følelser.

Heller ikke skal jeg her gaa ind paa spørsmaalet om hvorvidt uttrykket »Kristuskultus« — som særlig er sat i sving av Deissmann — i det hele er en heldig betegnelse for urmenighetens (og urkristendommens) forhold til den ophøiede Kristus. Det kan ikke besvares, uten at først forholdet selv er bestemt saa alsidig og nøie som vi er istand til.

W. Heitmüller opstillet i sin avhandling: »Zum Problem Paulus und Jesus«, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1912, en art arbeidsprogram for studiet av den hellenistiske kristendom som en av Paulus' forutsætninger. *W. Bousset* derimot fremla i sit store verk: Kyrios Christos 1913 en omfattende fremstilling av Kristustroens utvikling fra urmenigheten til Ireæus og gav her ogsaa en række indgaaende detaljstudier over den palæstinensiske urmenighets og den hedningekristne urmenighets Kristustro.

En temperamentfuld protest mot Bousset (og Heitmüller) nedla *P. Wernle* i sin avhandling »Jesus und Paulus, Antithesen zu Boussets Kyrios Christos«, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1915. Et roligere motlæg, med særlig hensyn til spørsmaalet om herrenavnet paa palæstinensisk grund, gav *P. Althaus* (uavhængig av Wernle) i sin avhandling: »Unser Herr Jesus«, Neue kirchliche Zeitschrift 1915. *Heitmüller* svarte Wernle med en række kritiske bemerkninger: »Jesus und Paulus«, Z Th K 1915, og tok her ogsaa en viss avstand fra enkelte av Boussets synsmaater (s. 175 f.). *Boussets* svar utgjorde et eget skrift: »Jesus der Herr« 1916, hvor han i hovedsaken opretholdt sit standpunkt, men dog

gjorde enkelte koncessioner; ved disse mente han ogsaa at ha utjevnet forskjellen mellem sig og Heitmüller (jfr. s. 7, 24 f.). Specielle bidrag til spørsmaalet om herrenavnet er git av *H. Böhlig,* »Zum Begriff Kyrios bei Paulus«, Z N W 1913; *W. Bousset,* »Der Gebrauch des Kyriostitels als Kriterium für die Quellenscheidung in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte«, Z N W 1914; *E. Hommel,* Maran atha, Z N W 1914; jfr. *K. Goetz,* »Neue Forschungen zur Geschichte des Christusglaubens« i Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1915 (for mig kun kjendt gjennem E. Vischers referat i Theologische Rundschau 1916, s. 306 f.).

Et forsøk paa i store træk at rekonstruere Kristustroens utvikling i urkristelig tid er — uten væsentlig hensyntagen til Bousset — gjort av *R. Seeberg* i hans lille skrift: »Der Ursprung des Christusglaubens« 1914. Fra nordisk litteratur kan nævnes: *O. Moe,* »Den ældste menighets Kristustro« 1914.

Fra tiden *før* den ved Bousset skapte spørsmaalsstilling stammer fremstillingerne av urmenighetens tro hos *H. I. Holtzmann:* Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I² 1911, *P. Feine*: Theologie des Neuen Testaments ² 1911, *H. Weinel:* Biblische Theologie des Neuen Testaments ² 1913, og som det synes ogsaa den lærerike fremstilling hos *J. Weiss,* Das Urchristentum 1914.

Til slagordet »Kristuskultus« (Jesuskultus) jfr. *A. Deissmann,* Licht vom Osten 1908, s. 280, 284 f.; Paulus, Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze 1911, s. 78 f.

II.

Vanskeligheten ved at gjenfremstille urmenighetens Kristustro beror fremfor alt paa vor fattigdom paa *kilder.* Nogen direkte førstehaands kilde har vi her overhodet ikke.

Vor vigtigste kilde er, fra én side set, *de synoptiske evangelier.* Den overlevering som her trær os imøte, har utvilsomt sin rot i den palæstinensiske urmenighet; den lærer os en vigtig del av denne menighets missionsforkyndelse og menighetsopbyggelse at kjende. Men i sin foreliggende form tilhører disse skrifter en forholdsvis sen tid; de er først nedtegnet henved 40 eller mere end 40 aar efter menighetens grundlæggelse, og er ikke forfattet paa det sprog som de første discipler talte, — la være at græsken allerede tidlig gjorde sig gjældende inden selve urmenigheten (A G 6 1 f.). Vor opgave blir da, paa lignende maate som naar det gjælder Jesu forkyndelse, at søke tilbake til de kilder som de synoptiske evangelier hviler paa, eller til de traditionslag som vi gjennem en

kombinert litterær og traditionshistorisk kritik er istand til at opspore.

Ser vi os om efter en mere direkte kilde, stanser vi uvilkaarlig først og fremst ved *Apostelhistorien*, særlig dens første del (K. 1—12, jfr. 15. 21 17 f.). En sikker bestemmelse av de kilder som dette skrift bygger paa, er for denne første dels vedkommende ikke lykkes. Men det bringer en række overleveringer om den ældste menighet hvis oprindelighet vi ikke har nogen gyldig grund til at tvile paa, og om end de taler som det meddeler, særlig fra Peters mund, selvfølgelig ikke kan betragtes som autentiske referater, kan de dog heller ikke skyves til side som rent frie dannelser. Disse taler rummer en hel række arkaistiske træk som A G's forfatter sikkert ikke har suget av sit eget bryst. Og særlig tillidvækkende er den gjennemførte konsekvens hvormed Guds suverænitet her er hævdet ogsaa overfor Jesus Messias: over hele linjen og i de forskjelligste forbindelser er Messias' underordning under Gud opretholdt og understreket.

Jesus er »Guds Messias« 3 18 (jfr. 4 25 f. 10 38); »Guds tjener« 3 13 26 4 27 30 (jfr. 8 32 f.); profeten som Moses, som Gud skulde opreise av Israel 3 22 f. Gud opreiste og sendte ham for at velsigne Israel 3 26. Gud salvet ham med hellig aand og kraft, saa han gik omkring og gjorde vel og læget alle dem som var overvældet av djævelen, fordi Gud var med ham 10 38. Han var en mand som blev stadfæstet fra Gud ved kraftgjerninger og undere og tegn som Gud ved ham gjorde i Israels midte 2 22. Ved ham forkyndte Gud det glade budskap om fred og sendte saaledes sit ord til Israels sønner 10 36. Hans navn er av Gud git som det frelsende 4 10. Døden led han efter at være utlevert ifølge Guds forutbestemte raad og forutviden 2 23. Herodes og Pontius Pilatus tillikemed hedninger og Israels folk samlet sig for at gjøre hvad Guds haand og raad forut hadde besluttet skulde ske 4 27 f. Hvad Gud forut hadde forkyndt gjennem alle profeternes mund, opfyldte han saaledes 3 18. Men Gud opvakte (opreiste) ham atter fra de døde 2 24 32 3 15 4 10 5 30 10 40. Gud herliggjorde ham 3 13; Gud ophøiet ham som høvding og frelser ved sin høire haand 5 31; Gud gjorde ham baade til herre og Messias 2 36. Ved Guds høire staar han som menneskesønnen 7 56. Gud gav ham at bli aabenbar efter sin opstandelse, ikke for hele folket, men for de vidner som var utvalgt av Gud 10 40 f. Efter at være ophøiet ved Guds høire haand, mottok han av faderen den lovede hellige aand som han saa utgjød 2 33. Og menigheten ber Gud at han

maa utrække sin haand til helbredelse ved sin hellige tjener Jesu navn 4 30. Naar vederkvægelsens tider kommer fra Herrens (ɔ: Guds) ansigt, skal han sende Israel den Messias som er folket bestemt, Jesus, hvem himmelen indtil da maa huse 3 18. Som den der er bestemt til det av Gud, skal han være dommer over levende og døde 10 42.

Paa den anden side er det her som ved evangelierne klart, at den foreliggende fremstilling ikke uten videre fører os tilbake til urmenigheten og dens forhold. Allerede ved skildringen av pinseunderet røber forfatteren at han tilhører en noget senere tid som ikke mere har noget helt tydelig billede av menighetens første begyndelse. Og kun under stadig prøvelse, særlig under jevnførsel med hvad vi lærer av de synoptiske evangelier og andre urkristelige skrifter, kan vi søke at utnytte A G's meddelelser som kilde til den ældste kristendom.

Fra den øvrige urkristelige litteratur maa i første række nævnes *de paulinske breve.* Disse indeholder visstnok kun faa traditioner som direkte fører tilbake til urmenigheten: de vigtigste er det urkristelige kerygma om Jesu død og opstandelse 1 Kr 15 3 f. samt nadveroverleveringen 1 Kr. 11 23 f. Men indirekte kan Paulus' breve ogsaa ellers utnyttes som kilde; det er utvilsomt at han ogsaa andetsteds ofte fører urkristelige stemninger, tanker eller slagord videre.

Paulus' sterkt polemiske uttalelser i Gl kan ikke med nogen ret brukes til at avkræfte hans sammenhæng med urmenigheten i Jerusalem. De opveies ved hans anderledes orienterte ytringer i 1 Kr, ikke mindst ved den uttrykkelige erklæring om enheten mellem hans egen Kristusforkyndelse og den urapostoliske 15 11. Og i samme retning peker vigtige kjendsgjerninger i Paulus' liv. Allerede som kristenforfølger maa han aabenbart ha kjendt grundtrækkene i den tro som han søkte at lægge øde (jfr. Gl 1 23). Faa aar efter sin omvendelse drog han efter eget utsagn op til Jerusalem for at lære Kefas at kjende Gl 1 18. Og at han ogsaa siden la vegt paa at bevare forbindelsen med modermenigheten, viser hans reise til apostelmøtet, hans ihærdige arbeide med kollekten til de fattige i Jerusalem og ikke mindst hans sidste Jerusalemsreise som førte til hans fængsling.

Hvor meget Paulus skylder menigheterne i Damaskus og Antiokia, vèt vi ikke; hans hævdelse av sin selvstændighet overfor alle menneskelige autoriteter gjælder imidlertid ogsaa overfor dem. Og disse menigheter tør ikke uten videre sættes i motsætning til menigheten i Jerusalem. At menigheten i Damaskus var en utpræget hellenistisk menighet, kjender vi intet til; men selv i Jerusalem reiste jo hellenismen tidlig sit hode. Og i menigheten i Antiokia, som ganske visst betegnet noget nyt, en epoke i missionens historie, repræsenterte Barnabas paa et tidlig trin kontinuiteten med Jerusalem (jfr. A G 11 22 f. 13 1). Trods al Paulus' personlige selvstændighet og uanset alt hvad han kan ha mottat gjennem andre menigheter og personligheter end urmenigheten og urapostlerne, er vi derfor fuldt berettiget til i hans breve ogsaa at vente efterklange av urmenighetens tro og liv.

Paa lignende maate som Paulusbrevene kan ogsaa andre urkristelige breve — som Jk, 1 Pt, Hb, — tas i betragtning som kilder. Jk er dog næsten blottet for kristologisk indhold; i 1 Pt er den paulinske indflydelse tydelig; Hb er sterkt præget av aleksandrinsk aandseiendommelighet. Større betydning har *Johannesevangeliet.* Skjønt det tilhører et forholdsvis sent trin i urkristendommens historie og fremstiller Jesu liv og forkyndelse ut fra en senere, efterpaulinsk tids oplevelse og menighetsbevissthet, røber det dog ogsaa sammenhæng med oprindelig, palæstinensisk (jerusalemisk) erindring og overlevering. Og selv hvor det fører ut over det oprindelige, kan det indeholde lærerike vink om den retning som den kristelige fromhet og tænkning med indre nødvendighet bevæget sig i. Ogsaa Aab maa, trods sin sildige avfattelse, beholdes i sigte: særlig av dens sterke eschatologiske glød kan vi lære noget ogsaa for urmenighetens vedkommende.

Fra den urkristelige litteratur utenfor N T er især at nævne de gamle nadverbønner Did 9—10 og den gamle menighetsbøn 1 Kl 59—61. Netop i liturgiske stykker gjenfindes ofte urgammelt stof.

III.

Sit nærmeste grundlag har urmenighetens Kristustro i *den opstandnes aabenbarelser.* I disse aabenbarelser maa vi ogsaa se et første utgangspunkt for troen paa Jesus som en virksom, trods døden nærværende Messias.

Med hensyn til disse grundlæggende oplevelser svigter desværre begge vore ældste evangeliske kilder: Mk, som i fortællingen om gravfundet stiller en galilæisk aabenbarelse i utsigt, men saa paa en gaatefuld maate bryter av; Mt-Lk (Q) som paa dette punkt er ganske taus. Til gjengjæld har vi det av Paulus gjengivne urkristelige kerygma (utfyldt av ham selv): en række aabenbarelser for Kefas, de 12, mer end 500 brødre paa én gang, Jakob, alle apostlerne, Paulus selv 1 Kr 15 3 f. Men ellers er kilderne forholdsvis sene og indbyrdes sterkt avvikende.

Mt bringer (foruten en aabenbarelse for kvinderne som alene er en gjentagelse av englebudskapet ved graven 18 9 f., samt en dunkel notis som ikke kan tydes med sikkerhet 28 16 b) en galilæisk aabenbarelse som samler den opstandnes tilsynekomst for sine discipler i ett billede 28 16 f. Lk, som kategorisk avskjærer alle galilæiske aabenbarelser, bringer i evangeliet en aabenbarelse for Peter 24 34 (jfr. 22 31—32), møtet med Emmausvandrerne 24 13 f. og en aabenbarelse i discipelkredsen (maaske en dobbeltaabenbarelse) 24 36 f. 44 f. med tilhørende avsked 24 50 f.; i A G, hvor han synes at følge en anden tradition, avgrænser han et tidsrum av 40 dage med gjentagne aabenbarelser og en sluttelig himmelfart 1 3—11 10 40—42. Jh-ev, som i likhet med Lk holder sig til jerusalemiske aabenbarelser, bringer en aabenbarelse for Maria Magdalena og to for disciplene (med og uten Tomas) 20 11 f. 19 f. 24 f.; anhanget tilføier en galilæisk aabenbarelse for et antal discipler (deriblandt Peter og den discipel Jesus elsket) ved Tiberias' sø 21. Den længere uegte Mk-slutning sammenstiller aabenbarelserne for Maria Magdalena og for Emmausvandrerne med en sidste aabenbarelse for de 11 som avsluttes med himmelfarten »Mk« 16 9 f. Hebr-ev har fortalt om en aabenbarelse for Jakob (sandsynligvis i Jerusalem) samt om en aabenbarelse for Peter og hans fæller. Pt-ev har skildret en første aabenbarelse for Peter og nogen andre discipler ved den galilæiske sø (jfr. Jh 21).

Det hele frembyr, ogsaa med hensyn til aabenbarelsernes indhold, et broget og litet overensstemmende billede som gjør det vanskelig at vinde en sikker og præcis erkjendelse av hvad disciplene i disse merkelige dage har oplevet.

Vor ældste og bedste kilde, det kerygma som Paulus gjengir, bruker ved alle aabenbarelser simpelthen uttrykket »han blev set« (*ὤφθη*). Det eneste middel Paulus gir os til nærmere

belysning av oplevelsernes indhold er selve sidestillingen med hans egen oplevelse utenfor Damaskus. Men ogsaa denne har vi — trods Paulus' leilighetsvise hentydninger og de tre beretninger A G 9 22 26 — kun et mangelfuldt kjendskap til. I teologien har man ofte ført hele indholdet av Paulus' senere kristelige bevissthet tilbake til hans grundlæggende kristen-oplevelse paa en maate som sikkert ikke er holdbar. Selv hans egne antydninger mange aar bakefter kan ikke uten videre betragtes som dokumenter om hvad der i gjennembruddets time var nærværende i hans sjæl. Og hvad der med større eller mindre sandsynlighet kan fastställes om Paulus' oplevelse, tør ikke uten videre overføres til de første discipler. Paulus kalder sig selv, i følelsen av sin særstilling, »det ufuldbaarne foster«; hverken som kristen eller apostel var han kommet til verden paa normal maate. Utnyttelsen av Paulusoplevelsen som parallel til de første disciplers oplevelse maa altsaa ske med forsigtighet.

Uten her at gaa ind paa spørsmaalet om indholdet av Paulus' oplevelse i hele dets omfang, kan vi dog fremhæve enkelte væsentlige træk av almindelig natur:

1. Paulus er ved den opstandnes aabenbarelse blit overbevist om at Jesus, den korsfæstede, var Messias; han har set ham i himmelsk herlighet (jfr. 2 Kr 4 6), men saaledes at den opstandnes identitet med den historiske Jesus likefuldt har været ham klar.

2. Den opstandnes aabenbarelse har indeholdt et kald til evangelieforkyndelse, til apostelgjerning (jfr. Gl 1 16 1 11 f. 1 Kr 9 1); hvorvidt han straks har forstaat kaldet som et kald til hedningemission, kan her staa hen.

3. Den opstandnes aabenbarelse har dannet indledningen til et fortsat personlig forhold av den inderligste art; skjønt Paulus avgrænser den grundlæggende aabenbarelse som noget særeget (jfr. 1 Kr 15 8 9 1), har han dog ogsaa siden oplevet aabenbarelser av Herren (jfr. 2 Kr 12 1 f. Gl 2 2 A G 18 9 22 17 f. 23 1); og skjønt man sikkert ikke uten videre tør føre den Kristusmystik som vi kjender fra hans breve, tilbake til hans omvendelse eller til hans daab, kan det dog ikke være

tvilsomt at det nære personlige hjertebaand mellem Paulus og den opstandne allerede dengang er blit knyttet, og at hans kristenliv like fra den tid har hat karakteren av et personforhold til en levende (jfr. Fl 3 7 f. 12).

Spør vi nu om disse træk dækkes av de evangeliske beretninger og har hat sit tilsvarende ved de første disciplers oplevelser, saa er det paafaldende at fremhævelsen av *den opstandnes messianske herlighet* egentlig kun møter os hos Mt, hvor disciplene falder ned for ham (mens dog nogen tviler) og Jesus taler det majestætiske: »Mig er git al magt i himmel og paa jord« 28 17 18. I de øvrige beretninger har den opstandnes fremtræden saa at si en jevnere, mere menneskelig karakter, og der lægges ofte vegt paa at fremhæve den opstandnes identitet med mesteren fra det tidligere samliv.

Hos Lk er aabenbarelsen for Simon omtalt med samme ubestemthet som hos Paulus (»set av Simon« 24 34); men i fortællingen om Emmausvandrerne vandrer Jesus ukjendt ved deres side, forklarer dem skriften og blir kjendt da han bryter brødet; ved aabenbarelsen for disciplene mener de at se en aand og overbevises paa en ret massiv maate om at han har »kjød og ben«; han oplater ogsaa for dem skrifterne og fører dem tilsidst ut til Betania, hvor han velsigner dem og skilles fra dem. I A G tales der om gjentagne aabenbarelser »med mange beviser« i løpet av 40 dage og om maaltider sammen med den opstandne; som avslutning følger her himmelfarten der sees som et pant paa det fremtidige komme i herlighet. Hos Jh mener Maria Magdalena først at se gartneren og kjender først Herren paa røsten; til disciplene kommer han gjennem lukte døre, hilser dem med det velkjendte: fred være med eder og viser dem sine hænder og sin side. I anhanget staar han først som en ukjendt skikkelse ved Tiberias' sø, sender dem ut paa sjøen til fiskedræt, byr dem siden til maaltid ved stranden og taler til Simon og den discipel som han elsket i fortrolige ord som under jordlivet. I den uegte Mk-slutning heter det at han aabenbaret sig for de to discipler »i en anden skikkelse«, og for de 11 »mens de laa tilbords«. I Hebr-ev gir den opstandne linklædet til prestens tjener, gaar derefter til sin bror Jakob som hadde svoret at han fra den stund han hadde drukket Herrens kalk ikke mere vilde spise brød før han hadde set Herren opstanden, gir befaling til at bringe bord og brød, takker og bryter det og gir det til Jakob den retfærdige; i en anden beretning kommer han til Peter og hans fæller, og opfordrer dem til at ta og føle paa sig, forat de kan forvisse sig om at han ikke er en legemløs aand.

Hvad skal vi dømme om dette saa at si menneskelig-jordiske præg som flerheten av de evangeliske beretninger har? Viser de at den opstandnes aabenbarelser for de første discipler har været nær samstemt med det erindringsbillede som de bar med sig fra samlivet med ham? Eller gjør der sig her en apologetisk tendens gjældende, en bestræbelse for at fastslaa personlighetens identitet og opstandelsens fuldt reale karakter?

At beretningerne delvis er bestemt av en saadan tendens kan neppe være tvilsomt; den viser sig særlig i den oftere optrædende betoning av opstandelseslegemets bastante karakter som ikke stemmer med andre data i overleveringen. Men ogsaa den første formodning har dog meget for sig, den anbefaler sig ikke blot ut fra overleveringen, men ogsaa fra psykologisk synspunkt: at der her har været en viss forskjel mellem de første discipler som hadde et nært personlig kjendskap til Jesus, og Paulus som kanske aldrig hadde set ham og ihvert fald neppe har hat noget tydelig billede av hans personlighet, er let forstaaelig.

Dog hvorledes det end maatte forholde sig med dette, under alle omstændigheter maa vi anta at den opstandnes aabenbarelser ikke bare har grundlagt den visshet hos disciplene at deres korsfæstede mester levet, men fremfor alt ogsaa den overbevisning at han levet som Guds Messias, at Gud gjennem opvækkelsen fra de døde hadde git ham ret overfor hans fiender og herliggjort ham, ophøiet ham til sin høire haand, indsat ham i Messias' kongestilling. Med denne forkyndelse av den opstandne som Messias var det disciplene kort efter Jesu død traadte frem for folket, — derom samler sig alle efterretninger i A G, dermed stemmer ogsaa de synoptiske evangeliers vidnesbyrd og analogien av Paulus' holdning. Det majestætiske ord hos Mt beskriver altsaa paa en rigtig maate det avsluttende indtryk av den opstandnes aabenbarelser, selv om formuleringen kanske ikke tilhører den tidligste tid (i den følgende missionsbefaling er formen følelig bestemt av en senere tids forhold).

Men har den opstandnes aabenbarelser grundlagt troen paa Jesu messianske ophøielse, saa synes det klart at de ogsaa maa

ha indeholdt grundlaget for en videre utfoldet tro paa den opstandnes magtfulde virken og fortsatte nærvær. Den sterke eschatologiske forventning inden menigheten har visstnok her kunnet virke som et sinkende moment. Og forsaavidt Messiashaabet i visse jødekristelige kredse har beholdt en viss politisk bismag (jfr. Lk 1 32 68 f.), har dette yderligere maattet drive til at opfatte Messias' indgripen som en rent fremtidig. Men slike politisk-nationale bitanker har efter alt at dømme ikke været karakteristiske for urmenighetens ledende mænd. Og at en sterk eschatologisk fromhetsretning ikke er uforenelig med troen paa en messiansk virken allerede i nutiden, skal vi siden se. (VI).

Det andet stykke som vi uthævet inden Paulus' oplevelse, var *kaldet, sendelsen.* Dette er — i forskjellige former — sterkt fremhævet ogsaa i de evangeliske beretninger om aabenbarelserne for de første discipler, jfr. Mt 28 19 f. »Mk« 16 15 f. Lk 24 47 f. A G 1 8 10 42 Jh 20 21 21 6 f. 15 f. Vi kan uten videre gaa ut fra at ogsaa aabenbarelserne for de første discipler har indeholdt et kald til at forkynde evangeliet, til at fortsætte Jesu verk; spørsmaalet om kaldets omfang kan her som for Paulus' vedkommende lates ute av betragtning.

Denne bevissthet om at arbeide efter den opstandnes opdrag og i hans tjeneste har sikkert allerede i urmenigheten bidraget til at fremkalde og utvikle følelsen av den opstandnes nærhet, ja av hans deltagelse i arbeidet. Naar dette synspunkt ikke træer sterkere frem i overleveringen end tilfældet er, hænger det kanske sammen med at en anden, beslegtet anskuelsesform her griper ind: tanken om aanden (jfr. Lk, Jh). Men betydningsfuldt er det at opgaven hos Mt bestemmes som den »at vinde discipler« (nemlig for Jesus) 28 19, hos Lk som den at forkynde omvendelse til syndsforladelse »i hans navn« 24 47 og som »vidnesbyrd om ham« 24 48 A G 1 8; betegnende er ogsaa den sterkt personlige skildring av aabenbarelsen for Simon i Jh-ev's anhang, med det tredobbelte kjærlighetsspørsmaal, svarende til de tre fornegtelser, og med det tredobbelte opdrag til at røgte Jesu faar og vogte hans lam 21 15 f. (jfr. Lk 22 31 f.). At disse uttryk rigtig skildrer den aand hvori Jesu discipler efter hans død og opstandelse grep sit kald, har vi al grund til

at tro. Og naar arbeidsopdraget hos Mt klinger ut i det mægtige ord: »Se, jeg er med eder alle dage indtil verdens ende« 28 20, maa vi vel ogsaa her ta et forbehold overfor beretningen som historisk referat betragtet, men at ordene uttrykker en bevissthet som med utgangspunkt i den opstandnes aabenbarelser mere og mere har slaat rot i discipelkredsen, har vi ikke grund til at tvile paa. De stemmer vel med det kongelige indgangsord som vi før har talt om: »Mig er git al magt i himmel og paa jord«. Og det vil ikke være berettiget, naar Bousset simpelthen løsriver dem fra det palæstinensiske milieu.

Ved disse betragtninger er vi alt ført over til det tredje stykke som vi uthævet hos Paulus: det ved Kristusaabenbarelsen skapte inderlige *personlige Kristusforhold.* At ogsaa dette moment har hat sit tilsvarende hos de ældste discipler, synes dobbelt sandsynlig naar vi tænker paa det nære forhold til mesteren som disse mænd før hans død og opstandelse hadde levet i. Og opstandelseshistorien i evangelierne indeholder ialfald enkelte træk som peker i denne retning.

Værd at nævne er her det dunkle, to gange gjentagne Jesusord hos Mk (og Mt) om at Jesus (efterat hyrden er slaat og faarene spredt) vil gaa foran dem (ↄ: i spidsen for dem, ikke i forveien for dem) til Galilæa 14 28 16 7 (26 32 28 9). Er dette ord en senere dannelse, da forutsætter det at disciplene er vendt tilbake til Galilæa i troen paa den opstandne og med vissheten om at han usynlig var i deres spidse, som han før synlig hadde gaat foran dem (jfr. Mk 10 33). Og er det et oprindelig Jesusord — hvad jeg for min del anser for vel mulig —, saa vilde det neppe være blit bevaret og utnyttet ved utformningen av englebudskapet til kvinderne, hvis det ikke var blit sandet gjennem oplevelsen ↄ: hvis ikke disciplene virkelig var vendt tilbake til Galilæa med den lykkelige bevissthet at Jesus — den opstandne — gik foran dem som deres hyrde. Likeledes er det klart at det netop omtalte »se jeg er med eder« Mt 28 20 ikke bare har hensyn til disciplenes arbeide, men til hele deres discipelliv. Endelig indeholder den johanneiske overlevering en række træk som i denne forbindelse har krav paa opmerksomhet.

Den opstandnes ord til Maria Magdalena, med den dunkle begrundelse av det berømte noli me tangere, har endnu ingen fortolker formaadd at forklare helt tilfredsstillende. Men saa meget synes utvilsomt at naar hilsenen til disciplene lyder: »Jeg stiger op til min fader og eders fader, til min Gud og eders Gud« 20 17, da er det ikke meningen at denne opstigen skal avskjære forbindelsen mellem den himmelske Jesus og hans brødre paa jorden, men tvertimot: i troen paa ham som den opstandne skal de i dypeste mening opleve at hans fader er deres fader, hans Gud deres Gud. Likedan, naar Tomas synker ned for ham med utropet: »Min herre og min Gud« 20 28, saa er det tydelig at denne bekjendelse alene danner indledningen til et personlig samliv hvis inderlighet ikke ophæves derved at det er et liv i tro og kjærlighet, ikke i beskuelse. Beslegtet er ogsaa et træk i anhanget, ordet til Peter: »Følg du mig« 21 19: ogsaa efter Jesu bortgang er discipellivet et liv i Kristi efterfølgelse og følgeskap.

Men fremforalt er tanken om den opstandnes aabenbarelser som grundlag for et fortsat forhold mellem den opstandne og hans venner paa en dypsindig maate utformet i de johanneiske avskedstaler. I 14 18—21 betragtes aabenbart de første disciplers paaskeoplevelser som begyndelsen til den aandelige skuen av den levende herre som blir alle troende til del, som utgangspunktet for den erkjendelse at den opstandne er i faderen og faderen i ham, som indledningen til en fortsat selvaabenbaring fra den opstandnes side for dem som elsker ham og holder hans bud. Og likedan er Herrens aabenbarelser umiddelbart efter døden i 16 16 f. tænkt som begyndelsen til en fortsat aabenbarelse for disciplene som gjør deres første glæde varig og umistelig, som gjør det overflødig for dem at spørre ham om noget, fordi han uten lignelser forkynder dem om faderen, og som fra deres side har sit sidestykke i bønnen i hans navn. Hvad der saaledes i Jh-ev er utledet av den opstandnes første aabenbarelser, tør naturligvis ikke føres tilbake til urmenighetens bevissthet, allermindst i dens første tid, men er dog ikke uten værd ved en tilbakeskuende betragtning: det opviser en indre, saklig sammenhæng i den kristelige trosutvikling og

tjener derved til at styrke sandsynligheten av at den opstandnes aabenbarelser allerede i urmenigheten har dannet grundlaget for en begyndende følelse av den opstandnes virksomme nærhet.

De oprindelige aabenbarelser ophørte snart og betragtes derfor som noget avsluttet. Men likesom Paulus efter oplevelsen ved Damaskus hadde senere syner og aabenbaringer hvori Herren traadte ham imøte, saa har noget lignende sikkert fundet sted ogsaa i urmenigheten; uttrykkelig bevidnet er det for Stefanus' vedkommende A G 7 56 59, jfr. beretningen om Ananias i Damaskus 9 10 f. Samtidig hører vi ganske visst om engleaabenbarelser og himmelske røster, jfr. (foruten engleaabenbarelserne i opstandelseshistorien) A G 5 19 8 26 10 13 11 7 f. 12 7 f.; eller det heter at aanden taler til disciplene 8 29 10 19 11 12. Men dette er paa jødisk grund kun naturlig; vi kan ikke vente at al oplevelse av guddommelig aabenbaring straks skal bli bestemt som formidlet ved Kristus; det maa være nok at ved siden av de før kjendte aabenbaringsformer nu ogsaa Kristusaabenbaringen gjør sig gjældende. Og selv bortset fra disse mere usedvanlige oplevelser vil troen paa Jesu opstandelse og ophøielse allerede i urmenigheten ha begyndt at utfolde sig som visshet om hyrdens fortsatte omsorg for sine faar, som tillid til den himmelske konges mægtige bistand under arbeide og kamp, under discipelliv og discipellidelse.

Denne overbevisning er tildels utsprunget av *sociale* oplevelser. Det er betegnende at saa mange av den opstandnes aabenbarelser skildres som fællesoplevelser, og vi skal senere komme tilbake til den betydning som samfundslivet her har hat. (VII). Men netop de mest betydningsfulde aabenbarelser har dog været aabenbarelser for *enkelte mænd*: Peter, Jakob, Paulus. Den levende herres nærvær er ikke bare blit oplevet i samfundet, men ogsaa — og som det synes i første række — i ensomheten.

IV.

Et andet utgangspunkt og støttepunkt for troen paa Jesus som en nærværende, i nutiden virksom Messias tør vi se i

urmenighetens pneumatiske oplevelser, dens oplevelse av *aandens utgydelse.*

Av dette urmenighetens pneumatiske liv tegner A G et farverikt billede. Sammenlignet hermed spiller aandens gave en paafaldende liten rolle i den synoptiske overlevering. Først hos Jh faar den en bredere plads.

Mk og Mt-Lk (Q) har av utsagn om aanden ikke andet end døperordet om aandsdaaben (Mt 3 11 Lk 3 16 = Mk 1 8) samt Jesu tilsagn om at aanden skal tale gjennem disciplene naar de staar for denne verdens mægtige (Mk 13 11 = Mt 10 19 f. Lk 12 11 f.). Mt føier hertil den opstandnes ord om daaben til faderens, sønnens og den hellige aands navn 28 19; men denne overlevering er ikke oprindelig; ved Paulus', A G's og Did's forenede vidnesbyrd staar det fast at den kristelige daab oprindelig ikke har været en daab til de tre navne, men alene til Kristi navn. Lk indsætter i ordet om den himmelske faders gode gaver aanden som den bedste gave 11 13 (sekundært overfor Mt 7 11); at fadervorets anden bøn her har lydt: »Din hellige aand komme over os og rense os«, er derimot ikke trolig. Indenfor overleveringen om Jesu liv gaar altsaa Lk (om vi bortser fra forhistorien 1 15 f. 41 67 2 25 f.) ikke væsentlig ut over Mk og Mt; fra den opstandnes mund bringer han derimot et tredobbelt ord om aanden, hvorav dog kun ett falder paa evangeliet: 24 49 (= A G 1 4) 1 5 (= 11 15) 1 8.

Sin fortsættelse finder disse præludier i A G's billeder. Ved pinsefesten efter Jesu død opfyldes profetordet om en almindelig aandens utgydelse 2 4 17—18 33; ogsaa siden fortælles det at en bedende menighetsforsamling fyldes av aanden 4 31, eller det heter at menigheten over hele Judæa og Galilæa og Samaria vokste ved den hellige aands trøst 9 31. Til den kristne daab knyttes fra første færd av aandens gave 2 38 9 17—18 (dog tales der ogsaa om et tilfælde, da daab hadde fundet sted uten aandens utgydelse, og da aandsgaven først blev skjænket ved apostlernes haandspaalæggelse 8 14 f.); Gud skjænker den hellige aand til dem som er ham lydige 5 31; under Peters præken i Kornelius' hus falder den ogsaa paa uomskaarne, de taler med tunger og priser Gud og blir derefter døpt 10 44 f. 11 15 f. 15 8. Særlig er menighetens fremstaaende mænd under aandens indflydelse: Peter fyldes av aanden, da han skal tale for det høie raad 4 8; aanden taler til Peter og Filip 10 19 11 12 8 29, ja rykker Filip bort 8 39; Stefanus var fuld av tro og hellig aand og skuet i aanden den opstandne 6 5 10 7 55; Barnabas var en god mand, fuld av hellig aand og tro 11 24; Agabus forutsa ved aanden en kommende hungersnød 11 28; til at tjene ved bordene utsees mænd fulde av aand og visdom 6 3. Ogsaa naar det heter om Ananias og Saffira at de har løiet for den hellige aand og fristet aanden 5 3 9, eller naar

Stefanus anklager jøderne for nu som før at motstaa den hellige aand 7 51, tænkes aanden visstnok at være virksomt tilstede i apostlerne eller i den hele menighet. Og om end de undere som fortælles, særlig fra apostlernes side, ikke uttrykkelig føres tilbake til aandens virken, er det ikke usandsynlig at ogsaa de er anskuet som pneumatiske virkninger (jfr. 6 8).

I Jh-ev tales der allerede paa et tidlig trin om en fødsel av aanden 3 5 f. 8; Jesu ord er aand og liv 6 63; ordet om de levende vandstrømme 7 39, maaske ogsaa det om det levende vand 4 10 f., tolkes om aanden. Avskedstalerne bringer gjentagne forjættelser om »parakleten«, talsmanden eller hjælperen, sandhetens aand, som skal lære disciplene hvad Jesus har sagt, vidne om ham, overtyde verden om synd, retfærdighet og dom, veilede disciplene til hele sandheten og forkynde dem de kommende ting 14 17 26 15 26 16 7 f. Endelig heter det i opstandelseshistorien at den opstandne aander paa disciplene og siger: mottag den hellige aand 20 22, — aandsmeddelelsen er her ført tilbake til den opstandnes første aabenbarelse, paaske og pinse gaar i ett.

Naar utsagnene om aanden og meddelelserne om aandens virkninger saaledes væsentlig er repræsentert av Lk og Jh, mens Mk og Mt byder paafaldende litet stof, tør man ikke derav slutte at der paa dette punkt har bestaat en kløft mellem den palæstinensiske kristendom og den paulinsk-græske verdenskristendom, og at A G's billede av urmenigheten alene skyldes en senere tids skjønmaleri, mens denne menighet i virkeligheten har været væsentlig fremmed for pneumatiske foreteelser (jfr. P. Volz, Der Geist Gottes 1910, s. 198 f.). Lk er i evangeliet næsten likesaa fattig paa utsagn om aanden som Mk og Mt. I denne taushet har vi al grund til at se et vidnesbyrd om overleveringens troskap. Jesus synes kun i ringe grad at ha talt om aandens gave, hvad der dog ikke utelukker at den johanneiske overlevering kan indeholde enkelte supplerende sprog som har sin rot i virkelig erindring. Men herav følger ikke paa nogen maate at ikke allerede urmenigheten har oplevet en aandens utgydelse. Døperordet om den større efterfølger som skal »døpe med den hellige aand« er i noget forskjellig form fælles for vore to ældste kilder (Mt-Lk, Q og Mk) og er i sig selv nok til at vise at allerede den palæstinensiske kristendom har set aandsbesiddelsen som Messiasmenighetens store fortrin. Og selv om A G's billede i enkeltheter

er fortegnet og som almenbillede betragtet kanske har rikelig sterke farver: i hovedsaken vil det ramme det rigtige.

En senere forskyvning er det naar de beaandedes tale paa pinsefesten fremstilles som en tale i fremmede sprog: beretningen om dette sprogunder skyldes visstnok indvirkning av en senjødisk legende om lovens promulgation i alle jordens sprog. Men fortællingen selv viser tydelig tilbake til en ældre overlevering som har handlet om det første utbrudd av tungetalen: det mest umiddelbare, endnu uartikulerte uttryk for den kristelige begeistring i dens overvældende magt. Og Lk vil da ogsaa ha ret i at det første mægtige gjennembrudd av aanden er oplevet i forbindelse med pinsefesten efter Jesu død. Den johanneiske betragtning, som fører aandens første meddelelse tilbake like til den opstandnes første aabenbarelse, synes i sig selv at være dypere. Men at aandsytgydelsen for urmenighetens bevissthet har fremstillet sig som en særskilt, fra Kristusaabenbarelserne forskjellig akt, stemmer med den betoning av de iøinefaldende aandsvirkninger (som tungetale, lovprisning, profeti, syner osv.) som efter alt at dømme har været karakteristisk for urmenigheten. Begivenheten paa pinsefesten vil derfor heller ikke kunne identificeres med den aabenbarelse for mer end 500 brødre paa én gang som Paulus omtaler, — en aabenbarelse som sandsynligvis har fundet sted i Galilæa.

Det eneste som med grund kan anføres mot en overvældende aandsoplevelse allerede paa urmenighetens første trin, er den gaatefulde beretning A G 19 1 f. om de »discipler« som Paulus traf i Efesus og som bare var døpt med Johannes' daab, ja erklærte at de ikke hadde hørt at der gaves nogen hellig aand. Men denne dunkle notis egner sig litet som grundlag for vidtgaaende slutninger. Antagelig maa det ha dreiet sig om Johannesdiscipler som endnu stod utenfor den kristne menighet; og det sterke uttryk maa enten ville si at de endnu ikke hadde hørt noget om aandens utgydelse (jfr. Jh 7 39: aand var endnu ikke, fordi Jesus ikke var herliggjort) eller de paagjældendes aandelige status maa av den kristelige overlevering være skildret som endnu ringere end den i virkeligheten var (jfr. Paulus's forkyndelse 19 4 der klinger som om de

skulde være ukjendt med døperens messianske vidnesbyrd i det hele). At der har været en tid i urmenighetens historie, da den ikke visste om nogen aandens utgydelse, er ikke sandsynlig. Med opstandelsestroens gjennembrudd har oplevelsen av aandens komme været nær forbundet.

Vanskeligere er det at avgjøre om urmenigheten endnu har indskrænket sig til at avlede visse usedvanlige kraftytringer og evner fra Guds aand (som tungetale, profeti, det frimodige vidnesbyrd eller træfsikre svar under vanskelige forhold osv.) eller om allerede den har gjort begyndelsen til den betragtning som vi i høi utvikling møter hos Paulus: at aanden er en sedelig-religiøs kraft, selve kristenlivets indre drivkraft. Det sidste tør være det sandsynligste, skjønt et helt avgjørende bevis paa grund av kildernes knaphet er vanskelig at føre.

At de fornødne forutsætninger for en slik betragtning foreligger inden G T og senjødedommen, kan ikke være tvilsomt (jfr. Volz anf. skr. 30 73 90 f. 104 140 147 f. 155 171). Og har allerede urmenigheten betragtet aanden som en for alle kristne fælles gave, mottat ved daaben (jfr. A G 5 31 2 38 9 17 f.), er det ikke sandsynlig at den utelukkende har fundet aandens virkning i de charismatiske gaver. Som en magt der stiller etisk-religiøse krav, møter vi aanden naar der tales om løgn mot aanden, fristelse av aanden, motstand mot aanden A G 5 3 9 7 51. Og paa vurdering av aanden som etisk-religiøs kraft tyder de spor som vi møter av en sammenhæng mellem bod og aand Mt 3 11 Q A G 2 38 (jfr. lydighet og aand 5 31). Nævnes kan det ogsaa at urmenighetens liv efter Lk's skildring netop har været præget av de to kristelige livsytringer som Paulus stiller i spidsen for sin skildring av aandens frugt: kjærlighet og glæde. At disse umiddelbare følelser er blit oplevet som noget givet, som en virkning av Guds aand, er psykologisk set let forklarlig, og da det frimodige vidnesbyrd sikkerlig er blit det (jfr. A G 4 8 3 1), ligger en saadan antagelse dobbelt nær.

For vort øiemed er det imidlertid vigtigere at komme til klarhet over om pneumatiske fænomener allerede i urmenigheten er blit opfattet som formidlet ved Kristus, som *Kristusvirkninger*.

At denne betragtning ikke er gjennemført over hele linjen, er kun hvad vi maa vente. Det er den ikke engang hos Paulus og Johannes! Som regel sees aanden uten videre som Guds

aand, Guds gave Mk 13 11 (»min faders aand« Mt 10 20) A G 2 17 f. (citatet fra Joel) 5 3 9 (Herrens aand = Guds aand) 5 32 7 51 8 20 11 17 15 8, jfr. 2 38 10 45. Men ved siden av dette fra jødedommen arvede syn møter vi ogsaa uforkastelige spor av at aandsgaven er tænkt formidlet ved Kristus: saaledes navnlig i døperordet om aandsdaaben og ilddaaben og i det eiendommelige utsagn om aandens utgydelse A G 2 33 (jfr. Lk 24 49).

Ordet om aandsdaaben og ilddaaben Mt 3 11 Q (hos Mk og Jh reducert til et ord om aandsdaaben 1 8 1 33) ansees ofte — forsaavidt aandsdaaben angaar — som en kristelig dannelse (jfr. f. eks. M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 1911, s. 55 f.). Døperen skal alene ha skildret Messias som ilddøper ɔ: som dommer (Mt 3 12 Q); først den kristelige overlevering skal tillike ha karakterisert ham som aandsdøper (Q) eller endog ha utstøtt ilddøperen til fordel for aandsdøperen (Mk, Jh). Men i det andet Messias-sprog av døperen som Mt-Lk har bevaret, er der uttrykkelig tale om en dobbelt gjerning av Messias: han skal samle hveten i sin lade, men brænde op avnerne med uslukkelig ild. Hermed stemmer det godt, at han ogsaa i det første sprog har tilskrevet Messias en dobbelt opgave: at »døpe« de bodfærdige med Guds aand, de ubodfærdige med dommens ild. Hvorvidt senjødedommen ellers har kjendt tanken om Messias's formidling av den aandsutgydelse som var forjættet og ventet i »de sidste dage«, er tvilsomt. Test Lev 18 11 uttaler ikke uttrykkelig denne forestilling, og Test Jud 24 3 er kanske kristelig farvet. Men hvad skulde være til hinder for at en profetisk personlighet som døperen, i følelsen av sin egen vanddaabs utilstrækkelighet, selv kan ha indført dette træk i Messiasbilledet? Dette fra kristelig synspunkt særlig vigtige træk er da blit fastholdt av den samlede overlevering, mens en gren av den har utstøtt det dystre motbillede: ilddøperen. Det eneste som med føie kan anføres mot overleveringens opgift paa dette punkt synes at være den før nævnte notis om de (Johannes-)discipler som »ikke hadde hørt at der var nogen hellig aand« A G 19 2: man har herav sluttet at den messianske aandsutgydelse ikke kan ha

spillet nogen rolle i døperens forkyndelse. Men bortset fra det betænkelige i at spille en saa dunkel notis ut mot et fast, av vore bedste kilder bevidnet led i den evangeliske overlevering: som vi før har fundet, kan det her neppe ha dreiet sig om andet eller mer end ubekjendtskap med aandens utgydelse.

Har nu allerede døperen pekt fremad mot en messiansk aandsdaab, saa vil erindringen om dette profetiske ord ha virket med til at fremkalde den overbevisning hos de første discipler, at aandsutgydelsen som de hadde oplevet, skyldtes den opstandne Messias: i de nye, overvældende oplevelser har de set opfyldelsen av døperordet om ham som skulde »døpe med hellig aand«. Men selv om Johannes virkelig bare skulde ha talt om ilddaaben, mens først den kristelige overlevering skulde ha tilføiet ordet om aandsdaaben, maatte jo dette sidste være skedd ut fra menighetens sikre forvisning om at den skyldte den opstandne Messias aandens utgydelse; og det maatte være skedd allerede inden urmenigheten, efter al sandsynlighet paa et meget tidlig trin (jfr. bevidnelsens stilling og A G 1 5 11 16, hvor motstillingen mellem vanddaaben og aandsdaaben føres tilbake til et ord av den opstandne).

Side om side med dette vidnesbyrd fra evangelielitteraturen trær saa det bekjendte sted i A G's gjengivelse av Peters pinsetale: »Efterat han nu er ophøiet ved Guds høire haand og har faat den hellige aands forjættelse (ɔ: den forjættede aand, jfr. Lk 24 49 A G 1 4 Gl 3 14 Ef 1 13) av faderen, har han utgydt dette som I ser og hører« 2 33. Skulde dette ord indeholde den forestilling at aanden (eller ialfald aanden i sin fylde) først ved ophøielsen var blit skjænket Jesus selv, vilde dets urgamle karakter være ganske uomtvistelig. Men denne paradokse forstaaelse — som vilde stride mot den urkristelige tradition om aandsutgydelsen ved Jesu daab (Mk 1 10 A G 4 27 10 38) og i det hele mot tanken om Jesu aandsutrustning allerede under jordlivet (Mt 4 1 f. Q 12 28 Q 32 Q Mk 3 28 f. Lk 4 18 f.) — er dog ikke nødvendig. Ved »forjættelsen« eller »faderens forjættelse« tænkes der ellers altid paa et gode som blir menneskene (ikke Messias) til del, og det naturlige er at forstaa ordene saa at Jesus ved sin ophøielse

har mottat (av Gud) den forjættede aand for at utgyde den over sine discipler: som Messias er han i det hele forjættelsens opfylder. Uttrykket, som tjener til at fremhæve faderens suverænitet og aandsgavens egentlige utspring fra ham, skal da ikke antyde at Jesus først ved ophøielsen har mottat aanden til personlig besiddelse, men vel at han først da har faat fuldmagt til at utgyde den over menneskene: først som den ophøiede er han istand til at formidle aandens gave (jfr. Jh 16 7 7 39). Ogsaa saaledes forstaat har ordet et arkaistisk præg: den ophøiede skjænker kun hvad han har mottat av faderen for at gi det videre til sine discipler. Og der er intet til hinder for at denne tanke, som A G forutsætter, har hørt hjemme allerede i urmenigheten.

Selv bortset fra den tilknytning som man kan ha fundet i senjødiske forestillinger eller ialfald i døperens Messiasforkyndelse, kanske ogsaa i ord av Jesus ved en aabenbarelse av den opstandne (Lk) eller allerede under jordlivet (Jh), synes det umiddelbart forstaaelig at urmenigheten har ført sin mægtige oplevelse av de nye aandsvirkninger tilbake til den opstandne herre, hvis ophøielse til Guds høire den just var blit forvisset om. Aandsutgydelsen var netop et første vidnesbyrd om den messianske kongestilling som den korsfæstede hadde vundet, et første uttryk for den opfyldelse av faderens forjættelser som han fra sit herskersæte ved Guds høire skulde bringe, en første forsmag paa den kommende verdens kræfter som ved hans komme i herlighet skulde aabenbares i sin fylde. Og er pneumatiske foreteelser saaledes blit ført tilbake til den opstandne, da er det et sterkt vidnesbyrd om at allerede urmenigheten har været sig bevisst at staa under indflydelse av den ophøiede Messias's levende, magtfulde virken. Ja vi tør tro at netop disse oplevelser i væsentlig grad har tjent til at fremkalde og styrke en saadan bevissthet.

Sterkere end hos synoptikerne og i A G er aandsvirkningernes sammenhæng med den opstandne betonet hos Jh. Ved siden av ordene om Jesu utsendelse av aanden 15 26 16 7 staar vel ogsaa her ord om faderens utsendelse av den 14 16 26 jfr. 15 26 b); men uttrykkelig henvises der i denne forbindelse til Jesu forbøn eller til bønnen i hans

navn. Avskedstalerne antyder ogsaa den tanke at Jesus selv kommer i parakleten (14 18 i forhold til 14 15 f.), og 20 22 fortæller hvorledes den opstandne selv indaander sine discipler den hellige aand.

Kjendte vi noget til den ældste kristelige profeti, vilde vi i den visstnok finde et særlig tilknytningspunkt for bevisstheten om aandsgavernes sammenhæng med den opstandne. At allerede disse profeter har skuet den ophøiede og har været sig bevisst at tale hans ord til menigheten, er kun sandsynlig (jfr. Aab.).

V.

Et yderligere bevis for at urmenigheten virkelig har følt den opstandne Messias virksom ved pneumatiske fænomener, ligger deri at den har knyttet aandens gave til daaben i Jesu navn. Hermed føres vi imidlertid over til et nyt omraade av urmenighetens religiøse liv som i vor betragtnings sammenhæng har stor betydning: paakaldelsen, forkyndelsen og bekjendelsen av »*navnet*«.

Naar vi efter ældre teologisk tradition er vant til at bestemme »Guds navn« som uttrykket for hans aabenbarede væsen, kan dette være rigtig nok, saasandt man tænker paa et sidste og høieste trin i den religiøse bevissthets utvikling paa dette punkt. Men i hovedsaken maa det betegnes som en teologisk sublimering som skjuler navnetroens oprindelige religionshistoriske bakgrund og tildækker den konkrete skikkelse som den ogsaa indenfor de bibelske religioner har hat, særlig i de bredere lag.

Navnet staar for det antike menneske ikke i et blot utvortes eller tilfældig forhold til personligheten. Det staar tvertimot i en hemmelighetsfuld forbindelse med dens væsen og skjæbne og har samtidig en viss selvstændig eksistens som personlighetens repræsentant. Særlig er Guds navn — ogsaa efter gtl-jødisk betragtning en mægtig realitet. Det staar i en nær sammenhæng med guddommen selv, har del i hans majestæt og repræsenterer ham med en viss selvstændighet; et væsentlig led i kultussen er at paakalde (anrope) Guds navn; det er et mægtig vaaben mot de onde aander; naar det nævnes over en gjenstand eller person, gjør det tingen eller personen til Guds eiendom osv. Inden senjødedommen var bruken av Guds

personlige egennavn som bekjendt forbudt (undtagen i tempelkultussen i Jerusalem). Men netop dette forbud er jo ett av uttrykkene for tidens dype ærefrygt for navnet som guddommens egen repræsentant, og da man ikke vovet at uttale Jahvenavnet, hjalp man sig med allehaande erstatninger og omskrivninger. Ogsaa andre navn (særlig englenes) hadde paa senjødisk grund vundet plads i denne navnevisdom eller navnetro.

At Jesu Kristi navn tidlig er kommet til at spille en betydelig rolle i urkristendommen, er under disse omstændigheter dobbelt forstaaelig. Selve navnet Jesus gjælder i Mt's og Lk's forhistorier som aabenbaret Josef eller Maria av en Herrens engel eller av erkeengelen Gabriel Mt 1 21 Lk 1 31. Og Paulus siger at Gud ved ophøielsen har skjænket Jesus navnet over alle navn, det navn hvori hvert knæ i himmelen og paa jorden og under jorden skal bøie sig, herrenavnet Fl 2 9 f. Ut fra troen paa Jesus som Messias, og særlig ut fra troen paa ham som den opstandne, ved Guds høire tronende Messias, maatte Jesu Kristi navn bli det mægtige uttryk for hvad Jesus Messias var og magtet, et nyt vaaben i kampen mot dæmonerne, en ny gjenstand for ærefrygt og tillid, for bekjendelse og paakaldelse, ja en repræsentant for selve den personlighet som det nævnte.

Først og fremst maa vi her fæste opmerksomheten ved de *dæmonutdrivelser* og andre *sykehelbredelser* som er blit øvet inden menigheten. At saadanne foreteelser virkelig har fundet sted, og at Jesu navn her har spillet en betydelig rolle, staar ved evangeliernes og A G's forenede vidnesbyrd fast.

Efter Mk 6 7 (3 15) Lk 10 9 (Mt 10 8) Q har Jesus git sine discipler fuldmagt til dæmonutdrivelser og andre helbredelser (jfr. dog Lk 10 17); og disse utsagn vilde ikke faat den plads som de har i overleveringen, hvis ikke menigheten hadde oplevet en fortsættelse av Jesu undergjerninger ved disciplene (om helbredelser ved disciplene allerede under Jesu jordliv jfr. Mk 6 13 Lk 10 17). A G bringer ikke blot almindelige skildringer i høistemte ordelag 2 43 5 12 f. 6 8 8 6, men fortæller ogsaa enkelte konkrete eksempler 3 1 f. 9 31 f. 36 f.

Efter Mk 9 38 f. Lk. 10 17 har der allerede mens Jesus levet været utdrevet dæmoner »i hans navn«, og under hensyn til det mægtige indtryk av Jesu egne dæmonutdrivelser og den ubegrænsede tillid som hans

personlighet vakte, er der neppe tilstrækkelig grund til at betvile rigtigheten av denne fremstilling. Men i hvert fald viser disse steder i forbindelse med Mt 7 22 (sekundært overfor Lk 13 25 f.) og »Mk« 16 17 at dæmonutdrivelser og andre kraftgjerninger »i Jesu navn« har været vel kjendt inden den jødekristelige menighet. Til dette vidnesbyrd fra evangelierne slutter sig A G's: 3 6 16 4 7 10 30 9 34. Jfr. ogsaa Jk 5 14.

Naar der nu er tale om at utdrive dæmoner eller øve andre kraftgjerninger »i Jesu navn« (*ἐν τῷ ὀνόματι*; jfr. *ἐν ποίῳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι* A G 4 7, *διὰ τοῦ ὀνόματος* 4 30) kan det særlig efter Heitmüllers undersøkelser (»Im Namen Jesu« 1903) ikke være tvilsomt at meningen med denne formel er: under nævnelse (paaberopelse, anropelse) av Jesu navn. Formen for denne nævnelse kan ha været forskjellig. En av formerne møter vi i fortællingen om Peters helbredelse av den lamme A G 3 6: »I Jesu Kristi nasaræerens navn: gaa omkring« (her sker nævnelsen aabenbart paa den maate at Peter forutskikker ordene: »i Jesu Kristi nasaræerens navn«). En anden form finder vi i fortællingen om Æneas 9 34: »Æneas, Jesus Kristus helbreder dig«. En tredje form, som rigtignok ikke er hentet fra menighetens liv, men fra jødiske eksorkister som usurperte Jesu navn, 19 13: »Jeg besværger eder ved den Jesus som Paulus forkynder«.

Men overalt hvor denne nævnelse av navnet ikke sank ned til en rent overtroisk anvendelse av selve ordet (lyden), har den sikkerlig været baaret av den forvissning at den opstandne Kristi personlige virken paa en eller anden hemmelighetsfuld maate var knyttet til nævnelsen av hans navn. Klarest kommer denne forvissning til uttryk gjennem formelen: »Jesus Kristus helbreder dig«. Men den spiller ind ogsaa naar der tales om at »Gud utrækker sin haand til helbredelse og lar tegn og undere ske ved sin hellige tjener Jesu navn« A G 4 30. Derfor er ogsaa anvendelsen av Jesu Kristi navn ved dæmonutdrivelser og andre helbredelser et vidnesbyrd om at urmenigheten ikke har tænkt sig Jesus Kristus uvirksomt tronende ved Guds høire haand. Og vi forstaar let at det man oplevet av underfulde helbredelser under paaberopelse av Jesu navn, paa sin side har tjent til at styrke og utvikle overbevisningen om

at han trods sin bortgang endnu altid grep virksomt ind i livets nød. Den kamp mot lidelsen som han hadde ført under sit liv paa jorden eller som Gud hadde ført ved ham, førte han fremdeles i Guds kraft. Hans navn var navnet paa en levende, og hvor det nævntes, maatte de onde magter vike.

I denne sammenhæng maa det ogsaa erindres at man i frelsen fra dæmonerne og lidelsen sikkert har set et forbud om den fulde messianske frelse som man i haabet saa frem imot; jfr. foruten Jesu eget syn paa sine dæmonutdrivelser og andre helbredelser Mt 12 28 Q 11 4 f. Q det bekjendte sted i Peters tale for det høie raad A G 4 8 f., hvor tanken glider over fra den lammes legemlige redning til den store messianske redning som ogsaa var knyttet til Jesu Kristi navn. Seiren over dæmonerne og lidelsen var Messiasverk. Saa meget naturligere var det at man følte den opstandne Messias' virken knyttet til disse oplevelser.

En anden handling av stor betydning for menighetslivet, hvor Kristi navn fra første færd av vil være kommet til anvendelse, er *daaben.*

En sikker erkjendelse av denne handlings oprindelse kan vi ut fra de spredte og tildels dunkle antydninger i vore kilder ikke naa; men vi maa anta at den paa et meget tidlig trin er opkommet allerede inden urmenigheten. I et ord av Jesus under hans jordliv vil den ikke ha sin rot. Snarere i en aabenbarelse av den opstandne eller i et aandsbaaret ord hvori man erkjendte den opstandne herres vilje. Ellers maatte man tænke sig at den var opstaat som av sig selv, som en umiddelbar fortsættelse og omdannelse av Johannesdaaben, i forbindelse med grundlæggelsen av den nye menighet i Jerusalem.

Noget ord om daaben fra Jesu jordliv omtaler evangelierne ikke. Heller ikke den saakaldte »daabsbefaling« Mt 28 19 indeholder nogen egentlig indstiftelse av daaben. Daaben nævnes her som noget allerede kjendt (jfr. »Mk« 16 17); og da den ut fra senere menighetspraksis bestemmes som en daab til de tre navne (Did 7 1), likesom missionsbefalingen visstnok er farvet av den senere forestilling om urapostlerne som hedningemissionærer (jfr. »Mk« 16 15 f.), er det klart at vi her ikke har en primitiv overlevering for os. Paulus blev selv døpt A G 9 18 og forutsætter at alle kristne er døpt; men da han siger at Kristus ikke

sendte ham for at døpe, men for at forkynde evangelium 1 Kr 1 17, er det ikke sandsynlig at han har kjendt et daabsord fra Jesu mund som svarte til nadverordene (11 23 f.). A G fører daaben tilbake til den første kristne pinsefest 2 38; men at den ældre discipelkreds blev døpt, forutsættes ikke, og siden møter vi ikke blot den før omtalte dunkle fortælling om de »discipler« som ikke visste om den hellige aand og kun var døpt med Johannesdaaben, men ogsaa en eiendommelig beretning om Apollos som var undervist i Herrens vei og brændende i aanden lærte nøiagtig om Jesus, uagtet han endnu kun var døpt med Johannes' daab 18 24 f.

Ogsaa om daabspraksis og daabsopfatning i den ældste tid er vi meget mangelfuldt underrettet. Men noget lys kan vi dog hente fra to formelagtige uttryk om daaben som begge synes at gaa tilbake til meget gammel tid. Det ene er formelen: »at døpe til Jesu Kristi navn« (*εἰς τὸ ὄνομα*) 1 Kr. 1 13 15 (10 2) Gl 3 27 Rm 6 3 A G 8 16 Did 9 5 (denne formel er senere utvidet til: »at døpe til faderens og sønnens og den hellige aands navn« Mt 28 19 Did 7 1). Det andet er uttrykket: »at døpe i Jesu Kristi navn« (*ἐπὶ, ἐν τῷ ὀνόματι*) A G 2 38 10 48. Disse formler kan vel tidlig være blit sammenblandet med hinanden og brukt i flæng, uten bevissthet om nogen betydningsforskjel; men deres oprindelige mening synes ikke uten videre at være identisk. I uttrykket »at døpe til Jesu Kristi navn« ligger tanken om den døptes tilegnelse til Kristus, hans overgang til Kristi eiendom, under en eller anden bruk av Kristi navn. Uttrykket »at døpe i Jesu Kristi navn« betyr derimot simpelthen: at døpe under nævnelse (paaberopelse, anropelse) av Kristi navn. Til begge formler svarer uttrykket Jk 2 7: »Det ædle navn som er nævnt over eder«. Daaben var forbundet med en nævnelse av Kristi navn som uttrykte at den døpte fra nu av skulde være Kristi eiendom (jfr. den gtl tanke om Guds navns nævnelse over folk, mennesker eller ting; i N T: A G 15 14 17). Om formen for denne nævnelse vèt vi intet, men vi maa visstnok tænke os den utført av den døpende; hermed er det dog ikke utelukket at Kristi navn ogsaa har været gjenstand for paakaldelse eller bekjendelse fra den døptes side, jfr. A G 22 16 (8 37).

Er nu Kristi navn paa denne maate blit nævnt (resp. paa-

kaldt og bekjendt) ved daaben, og er daaben blit fattet som en akt hvorved den døpte blev Kristi eiendom, saa er det klart at Kristus ogsaa her er tænkt levende, nærværende, virksom. Den døpte træer ved daaben i et personlig forhold til Kristus som skal gi hans hele følgende liv sit præg; eller fra menighetens og Kristi synspunkt set: Kristus gjør ham ved daaben til sin. Er daabens virkning, som A G forutsætter (2 38), allerede fra først av tænkt som syndsforlatelse og utrustning med aandens gave, er det sandsynlig at ogsaa denne syndsforlatelse og aandsutrustning mere eller mindre direkte er blit fattet som Kristi virkning; for syndsforlatelsens vedkommende kan her henvises til ordet om menneskesønnens fuldmagt til at forlate synder paa jorden Mk 2 10 og til sammenknytningen av syndsforlatelsen og Kristi navn Lk 24 47 A G 10 43; for aandens vedkommende til de tanker som vi før har fundet om aandsgavens formidling ved Kristus (jfr. IV). Saaledes har da ogsaa daaben været et moment i menighetslivet som kraftig har tjent til at utvikle troen paa Kristus som en levende og nærværende magt. I denne henseende har det vel heller ikke været uten betydning at der ved daaben — som jo betydde den døptes avgjørende beslutning om at slutte sig til menigheten — oftere synes at være indtraadt entusiastiske fænomener som tungetale, lovprisning, profeti osv.; jfr. A G 8 14—16 (19 6). Som dette var et talende vidnesbyrd om at aandsgaven var knyttet til daaben, er det visstnok ogsaa blit følt som en stadfæstelse av at hvor Kristi navn blev nævnt, var han selv virksomt tilstede eller Gud virksom ved ham.

Fra kraftgjerningerne og daaben vender vi os til *bønnen*. At urmenigheten har eiet et rikt bønneliv, tør vi slutte allerede av de Jesusord om bønnen som er bevaret i den evangeliske overlevering, og det stadfæstes ved en række notiser i A G, jfr. 1 14 2 42 47 a 3 1 4 24 f. 6 4 7 59 f. 9 40 10 9 12 5 12. Men av konkrete efterretninger om bønnens art og indhold i denne tid har vi desværre kun litet (jfr. E. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901).

Utvilsomt er det at urmenighetens bøn — som urkristendommens bøn i det hele — i hovedsaken har været bøn til

Gud. I alle synoptiske ord om bønnen og i næsten alle A G's notiser er dette forutsat eller uttrykkelig uttalt. En særegen betydning har i denne forbindelse »fadervor« som sikkert har været disciplenes hovedbøn Lk 11 4 f. Mt 6 9 f. Q Did 8 2. Jesu navn er her overhodet ikke nævnt.

Imidlertid er det dog sandsynlig at Jesu navn allerede i urmenigheten ofte er blit indflettet i bønnerne til Gud. I A G møter vi ialfald en enkelt gang vendingen »ved din hellige tjener Jesu navn« 4 30. Og dette uttryk vender med formelagtig regelmæssighet tilbake i Did's gamle nadverbønner 9 2 3 10 2 3 samt i menighetsbønnen 1 Kl 59 2 3. Hos Paulus findes en hel række former for henvisning til Kristus indenfor bønnen til Gud som ialfald delvis kan ha været i bruk i menigheten allerede før hans tid: der frembæres takk til Gud »ved Jesus Kristus« Rom 1 8 7 25 Kl 3 17 (jfr. 1 Kr. 15 57) eller »i Kristi navn« Ef 5 20 (Kl 3 17); Gud lovprises »ved« eller »i« Kristus Rom 16 27 (Kl 3 17); Gud betegnes som »vor herre Jesu Kristi Gud og fader« 2 Kr 1 3 Rom 15 6 Kl 1 3 Ef 1 3 eller »vor herre Jesu Kristi Gud« Ef 1 16; eller Kristus nævnes ved Guds side som i den faste formel: »naade og fred fra Gud vor fader og Herren Jesus Kristus« 2 Th 1 2 osv. eller i den saakaldte apostoliske velsignelse 2 Kr 13 13, jfr. 1 Th 3 11 2 Th 2 16 (13). I Jh-ev endelig er bønnen »i Jesu navn« (ɔ: under nævnelse (paaberopelse, anropelse) av Jesu navn) uttrykkelig kjendetegnet som den karakteristiske form for den kristelige bøn efter Kristi hjemgang til faderen 14 13 (14) 26 15 16 16 23 f. 26. At denne bønneform gaar tilbake like til urmenigheten, støttes ved den rolle som Kristi navn allerede her har spillet ved helbredelserne og ved daaben.

Ogsaa den direkte bøn til Kristus er visstnok opkommet allerede inden urmenigheten. Denne bønneform er rigtignok, efter alt hvad vi kan se, traadt sterkt tilbake inden urkristendommen, sammenlignet med bønnen til Gud (i Jesu navn). Selv hos Paulus møter vi kun et eneste sikkert eksempel: den sterkt personlige bøn om befrielse fra tornen i kjødet 2 Kr 12 7. Og hos Jh er det dunkle sted 14 14 (om bøn til Jesus i hans eget navn) ikke blot enkeltstaaende, men ogsaa tekstkritisk usikkert.

A G kjender imidlertid et enkelt eksempel fra den ældste tid hvis rigtighet vi ikke har grund til at betvile: Stefanus' sidste sukk: »Herre Jesus, motta min aand« og hans bøn for sine fiender 7 59 f. Hertil kommer det hos Paulus (1 Kr 16 22) og i Did's nadverbønner (10 6) bevarede *maranata,* som sandsynligst vil være at tyde = »vor herre kom« (Aab. 22 20) og som med god grund kan antas at stamme fra den aramaisktalende urmenighet. Netop her, hvor det personlige billede av Jesus var saa levende og hvor samtidig den eschatologiske forventning var sterk, er det let at forstaa at bønnen leilighetsvis maatte forme sig som et personlig sukk til den opstandne mester, og at det længselsfulde »vor herre kom« kunde finde plads ogsaa i den fælles bøn.

Har nu allerede urmenigheten kjendt den direkte bøn til Kristus, om end kun i begrænset omfang, da er det et særlig klart vidnesbyrd om at troen paa en nærværende, i livet indgripende Messias ikke har været fremmed for den. Men ogsaa nævnelsen av Kristi navn indenfor bønnerne til Gud maa vi uten tvil tænke os baaret eller farvet av denne tro, selv om vi har vanskelig for sikkert at bestemme den stilling som Kristus her har indtat i de troendes bevissthet.

I en række urkristelige skrifter møter vi som bekjendt tanken om Kristus som de troendes forbeder hos faderen (jfr. Rm 8 34 Hebr 7 25 Jh 14 16 1 Jh 2 1 1 Kl 36 1 61 3 64, — derimot neppe 1 Pt 4 5 4 11), og det er ikke umulig at denne tanke er fremkommet allerede i urmenigheten. Men sikre spor av den har vi ikke, og at lægge *den* til grund for tydningen av de forskjellige former for omtale av Kristus i bønnen vilde aabenbart være urigtig. Ved helbredelserne og daaben, og endnu mere ved den direkte bøn, kommer Kristus visselig i betragtning som en mere direkte kilde til kraft, hjælp, frelse, — om end naturligvis i underordning under faderen. Og noget lignende vil da ogsaa gjælde ved paaberopelsen av hans navn indenfor bønnerne til Gud.

Hvad der snarest kan forstaaes ut fra tanken om Kristi forbøn eller prestelige frembærelse av de troendes bønner er formelen »at takke Gud ved Jesus Kristus« eller »i Jesu Kristi

navn«, jfr. 1 Kl. Men takksigelsen eller lovprisningen ved Jesus Kristus kan ogsaa ha været et umiddelbart uttryk for trangen til ogsaa at takke Kristus, fordi han var den ved hvem Gud hadde skjænket det som det blev takket for, jfr. 1 Kr 15 57 Did 9 2 3 10 2 3. Og at den johanneiske formel »at bede i Jesu navn« ikke skal tydes utfra forestillingen om Kristus som forbeder eller yppersteprest, fremgaar baade av Jh 16 13: »Paa den dag skal I bede i mit navn, *og jeg siger ikke at jeg vil bede faderen for eder«* osv., og av 14 13: »Alt hvad I ber om i mit navn, vil *jeg* gjøre, forat faderen skal bli herliggjort i sønnen«. Bønnen i Jesu navn er snarere en bøn som paaberoper sig Jesu person og verk, fordi Gud deri har et motiv til bønnens opfyldelse, eller som halvt uvilkaarlig indfletter i bønnen Jesu navn, fordi den bedende anskuer Gud i Kristus og ser Kristus som redskapet for Guds handlen, ikke blot i fortiden men ogsaa i nutiden. Men baade denne og de andre formler vil ganske visst allerede i urkristelig tid ha hat et sterkt glidende indhold; det er ikke usandsynlig at det »at bede i Jesu navn« allerede dengang for mange har betydd at føie ordene »i Jesu navn« ind i bønnen eller at knytte dem til den.

Efter det vi har fundet om urmenighetens anvendelse av Kristi navn ved helbredelserne, ved daaben og indenfor bønnen, vil vi ogsaa kunne opgjøre os en mening om betydningen av den gamle kristenbetegnelse: »*de som paakalder vor herre Jesu Kristi navn*«.

Hvorvidt dette kristennavn har sin oprindelse i urmenigheten, vét vi ikke med sikkerhet. Umulig eller usandsynlig er det ikke. Det møter os hos Paulus som et fast, teknisk uttryk 1 Kr 1 2. I A G optræer det i forbindelse med Paulus' omvendelse og optagelse i menigheten, som et uttryk man i Damaskus brukte om de troende 9 14 21, jfr. 22 16. Hvad har det oprindelig betydd?

Paulus gaar i Rm 10 9 f. uten videre over fra bekjendelsen av Jesus til paakaldelsen av ham (eller paakaldelsen av hans navn), og det er vel mulig at uttrykket: »at paakalde Herrens navn« i praktisk bruk mangen gang er gledet over i betydningen: »at bekjende Herrens navn«. Men formelens oprinde-

lige mening er dette sikkert ikke. Paulus gir jo ogsaa i Rm 10 12 f. uttrykket en dypere betydning; han taler om Kristus som »rik for alle dem som paakalder ham« og indfører i denne forbindelse det gtl ord om at »hver den som paakalder Herrens navn skal bli frelst«. Paa den anden side er det ikke holdbart naar f. eks. Zahn (»Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel« [2]1910) uten videre vil forstaa paakaldelsen av Kristi navn som direkte bøn til og tilbedelse av Kristus. Efter det som vi ellers vèt om bønnelivet inden urmenigheten og inden urkristendommen i det hele, er det ikke trolig at den nye samfundsdannelse har karakterisert sig selv ut fra sin direkte bøn til Kristus. Heri kan det heller ikke gjøre nogen forandring at vi allerede i A G (2 21) møter henvisningen til det gtl profetord om paakaldelsen av Herrens (Jahves) navn. Ti en kristenbekjendelse som denne er sikkert opstaat ut fra de faktiske forhold, det praktisk religiøse liv, maa derfor ogsaa forstaaes ut fra dette. Tilbakegrepet til gtl skriftord er i sammenligning hermed en sekundær foreteelse.

Ser vi uttrykket i lys av de forhold som vi ellers kjender, er det aabenbart det sandsynlige at det omfatter *al* den forskjelligartede anropelse av Kristi navn som var karakteristisk for de kristne. Først og fremst kanske anropelsen av Kristi navn (indenfor bønnen til Gud eller i direkte bønnesuk til Kristus) som det navn Gud hadde skjænket til frelse i dommen jfr. A G 2 40 4 12. Mot den kommende messianske frelse stod menighetens hu, og ut fra troen paa Jesus som frelseren (A G 5 31 3 15) har man kanske allerede i urmenigheten fundet det gtl ord om paakaldelsen av Jahves navn som veien til frelse opfyldt i paakaldelsen av Kristi navn (A G 2 21). Men dernæst om anropelsen av Kristi navn indenfor bønnelivet i det hele, ved daaben, i kampen mot sygdom og onde magter osv. Allerede i nutiden var Kristi navn en mægtig realitet, og Kristus selv en kilde til rigdom og hjælp, i indre trang og i ydre nød. Saaledes blir ogsaa dette gamle kristennavn — om vi ellers tør hitlede det fra urmenigheten — en vigtig stadfæstelse av at den opstandne i menighetens bevissthet ikke bare har tronet ved

Guds høire haand som den kommende frelser, men ogsaa i ventetiden har latt sine troende merke sin frelsermagt.

Ogsaa i andre forbindelser end de vi hittil har betragtet, spiller *Kristi navn* en betydningfuld rolle i de gamle kilder.

I A G heter det at de jødiske myndigheter forbød disciplene »at tale og lære i Jesu navn« 4 17 18 5 28 40, og den kristelige forkyndelse bestemmes som forkyndelse »om Guds rike og om Jesu Kristi navn« 8 12. Paulus betegnes som et utvalgt redskap til at bære Jesu navn frem for hedninger og konger og Israels sønner 9 15, og det heter at han i Jerusalem »talte frimodig i Jesu navn« 9 27 28 (jfr. urapostlernes »frimodighet« 4 13 29 31). Ved alle disse uttryk sigtes der til en forkyndelse som gjorde Kristi navn til forkyndelsens slagord og midtpunkt, altsaa til en forkyndelse om Kristus selv, jfr. 5 5 42 8 5 35 11 20. Og konkrete prøver paa en slik forkyndelse gir steder som 4 12 10 43: »Der er ikke frelse i nogen anden; ti der er heller ikke noget andet navn under himmelen som er git blandt mennesker hvorved vi maa frelses«; »ham gir alle profeterne det vidnesbyrd at syndernes forladelse faar ved hans navn enhver som tror paa ham«. Til denne fremhævelse av »navnets« centrale stilling i forkyndelsen svarer det at der ogsaa tales om lidelse og opofrelse for Jesu navns skyld 5 41 9 16 15 26 (jfr. 26 9).

En helt tilsvarende uttryksmaate møter os i evangelierne kun inden Lk's opstandelseshistorie 24 47. Men det kan dog nævnes at der allerede i de ældste kilders Jesusord tales om at bekjende (vedkjende sig) ham eller fornegte ham Lk 12 8 f. (Mt 10 32 f.) Q, jfr. Mk 8 38, og om forfølgelse og lidelse for hans eller hans navns skyld Mt 5 11 (Lk 6 22) Q Mk 13 9 13 8 35 10 29.

I hvilken grad A G's formler her gjenspeiler urmenighetens eget uttrykssæt eller staar for forf.s egen regning, har vi ikke midler til at avgjøre. Men efter alt hvad der foreligger, kan vi sikkert gaa ut fra at de gir et rigtig indtryk av den rolle Jesu Kristi navn har spillet som den kristelige forkyndelses store slagord og derfor ogsaa som grundlaget for den forfølgelse som tidlig blev reist mot de kristne. Og naar vi erin-

drer at Kristi navn for den kristne menighet var navnet paa en levende, kan vi vanskelig være i tvil om at ogsaa denne frimodige forkyndelse og bekjendelse — paa trods av motstand og forfølgelse — har tjent til at fæstne og utvikle bevissheten om Kristus som en nutidig livsrealitet. Baade forkyndelsen i sig selv og de ofte visstnok overraskende resultater som den opviste, ja selve den lidelse som motstanden kunde føre med sig, vil her ha trukket i samme retning.

Naar Lk i A G sier om menighetens vekst at »Herren daglig føiet dem som blev frelst sammen med dem« 2 47, staar dette uttryk naturligvis for hans egen regning, og det er ovenikjøpet ikke sikkert om vi ved »Herren« skal tænke paa Kristus eller paa Gud. Men at allerede urmenigheten har følt den ophøiede Kristus virksom i missionens fremgang og menighetens vekst, er vel mulig: han hadde selv lovet at reise et nyt tempel i tre dage Mk 14 58 (Jh 2 19), og et kjendt ord i Mt-ev taler om ham som menighetens bygmester 16 18. Dog ikke mindst maa vi i denne sammenhæng tænke paa lidelsen for Jesu navns skyld. I særlig grad maatte *den* tjene til at knytte hjertebaandet mellem Jesus og hans bekjendere uopløselig fast og til at la dem føle den seirende kraft som tilfløt dem, som uttryk for hans egen bistand. Vi tar neppe feil, om vi finder det betydningsfuldt at det netop om den første martyr fortælles at han saa menneskesønnen ved Guds høire haand og brøt ut i personlig bøn til ham. Og vi tør visstnok tro at disciplenes frimodighet i forkyndelse og lidelse selv hos somme av deres motstandere har vakt en hemmelighetsfuld følelse av at Jesus, skjønt han tilsynelatende var ryddet av veien, allikevel var en levende kraft. A G's fremstilling av Paulus' omvendelse er her lærerik. Den former jo den opstandnes røst i ordene: »Saul, Saul, hvorfor forfølger du mig«, — »jeg er Jesus som du forfølger« 9 4 f. 22 7 f., — og den tredje relation tilføier: »Haardt er det for dig at stampe mot braadden« 26 14. En av de psykologiske forutsætninger for Paulus' gjennembrudd er dog vel en hemmelighetsfuld, urovækkende følelse av at den korsfæstede nasaræer allikevel ikke var rigtig død og borte, at det sære budskap om opstandelsen kanske allikevel var sandt —.

VI.

Gjennem betragtningen av den stilling som Kristi navn indtok i urmenighetens religiøse liv, er vi allerede ført over til *forkyndelsen* og *menighetsopbyggelsen* i den ældste kristentid, og det er nu vor opgave noget nærmere at undersøke, i hvilken grad denne forkyndelse og opbyggelse har budt støtte og tilknytning for troen paa Jesus som en levende, i menigheten nærværende Messias.

At den urkristelige forkyndelse i første række maatte bli et vidnesbyrd om *Jesu opstandelse og ophøielse*, laa i forholdenes natur; det er sikkert med rette fremhævet i A G's billeder fra urmenigheten. Og det synes umiddelbart indlysende at dette stadig fornyede vidnesbyrd om opstandelsen, som stadig paany vakte mennesker til tro paa den opstandne, maatte virke til at opretholde og utvikle forvissningen om Jesu liv av døde og om hans kongelige herskerstilling: gjennem vidnesbyrdet blev opstandelsen stadig paany nærværende, den blev rykket ut av sin fortidighet og med sin dype glæde og seirende kraft oplevet paany.

I denne forbindelse er der ogsaa grund til at tænke paa det lys over Jesu opstandelse og ophøielse som menigheten søkte og fandt i *den glt skrift*.

Jesu første discipler var ikke skriftlærde (A G 4 13); først gjennem Stefanus — en av hellenisterne — synes en mere omfattende skriftlærdom at ha gjort sig gjældende inden urmenigheten. Men ogsaa den almindelige mand kunde dog i senjødedommen, særlig gjennem synagogen, tilegne sig et ikke litet maal av bibelkundskap. Og skjønt Jesus ikke hadde holdt nogen bibelskole, hadde hans forkyndelse dog været saaledes mættet med bibelsk stof, at den maatte virke som en opdragelse til ved siden av og sammen med Jesu ord ogsaa at agte paa skriftens vidnesbyrd. Mens Jesus selv levet, blev der vel endnu ikke tale om noget selvstændig arbeide av denne art fra disciplenes side. Men efter Jesu bortgang maatte det bli en vigtig opgave for dem, baade for sin egen skyld og av hensyn til missionsvirksomheten blandt jøderne, at søke stadfæstelse for sin tro paa Jesus som Messias og større klarhet

over hans død og opstandelse ut fra de hellige skrifter. I Lk's opstandelseshistorie heter det endog at den opstandne selv oplot skrifterne for disciplene 24 25 f. 44 f. Og om vi end ikke kjender ret meget konkret stof fra den ældste menighets skriftanvendelse, kan vi i alfald nævne et enkelt sted som utvilsomt har hat stor betydning netop for troen paa Jesu ophøielse: Sal 110 1.

Efter den evangeliske overlevering har Jesus selv beskjæftiget sig med dette sted. I det »Messiasspørsmaal« som han spillet ut mot de skriftlærde, har han nyttet det som uttryk for et Messiasideal som var høiere end det davidske: David selv kalder i aanden Messias for (sin) herre Mk 12 35 f. Og under processen for ypperstepresten har han hentydet til det samme skriftord, naar han talte om menneskesønnens sæte ved kraftens høire haand Mk 14 62. Det kan da ikke undre os at stedet ogsaa vender tilbake i A G's billede fra urmenigheten 2 34. Efter al sandsynlighet har det været et ord som man allerede her i fortrinlig grad har dvælet ved.

Det betydningsfulde i dette ord kan dog ikke fra først av ha ligget i selve herrenavnet, anvendt om Messias. Det ordspil som er saa karakteristisk for den græske form (»Herren sa til min herre«, *εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου*) har i ordenes aramaiske skikkelse sandsynligvis ikke været tilstede, som det jo heller ikke er det i den oprindelige hebraiske (jfr. Dalman, Die Worte Jesu 1898, s. 270). Og vegten ligger overhodet ikke bare paa uttrykket: Davids herre, men paa hele den høihetsstilling som salmeordet er uttryk for: han som David kalder (sin) herre, skal sætte sig ved Guds høire haand, indtil Gud faar lagt alle hans fiender for hans føtter. Dette moment vil for urmenigheten som for Jesus selv ha været det avgjørende. Skriftordet Sal 110 1, optat og tilegnet allerede av Jesus selv, vil for de første discipler ha været grundlaget for troen paa Jesu sæte ved faderens høire haand A G 2 33 f. 5 31 7 55 f. jfr. Rom 8 34 Kl 3 1 Ef 1 20 1 Pt 3 22 Hb 1 3 13 8 1 10 12 12 2 »Mk« 16 19 (ogsaa *τῇ δεξιᾷ* A G 2 33 5 31 er dog vel snarere lokalt end instrumentalt at forstaa, jfr. Blass-Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch[4] 1913, § 199, A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, 1903, s. 126 f.).

Dette sæte er i salmen skildret som en majestætisk tronen, mens Gud selv lægger fienderne for sin salvedes føtter. Men at presse dette i skriften givne uttryk og ta det som bevis for at urmenigheten har tænkt sig Jesu sæte ved faderens høire som en uvirksom venten eller hvile, vilde aabenbart være urigtig. Heller ikke det eiendommelige sted A G 3 20 om at »himmelen maa opta (huse) ham indtil kvægelsestiderne kommer fra Herrens aasyn« (jfr. ordet om Messias' »indgang til sin herlighet« Lk 24 26) strækker i saa henseende til. De antydninger som vi ellers har, i forbindelse med den senere urkristelige opfatning av sætet ved faderens høire, fører i anden retning. Selv Jesu dommere skal »se« ham sitte ved kraftens høire haand ɔ: merke at han lever Mk 14 62 (ogsaa det dunkle »fra nu av« Mt 26 64 Lk 22 69 er visstnok oprindelig og med urette utelatt av Mk). Ham er git al magt i himmel og paa jord Mt 28 19 (jfr. hans samvirken med disciplene »Mk« 16 19). Han er ikke blot Davids, men alles herre A G 10 36. Fra sit høie stade utgyder han hvad faderen har lovet 2 33 og aabenbarer sig for sine discipler 7 55 9 4 f. Hvor hans navn nævnes, er han paa hemmelighetsfuld maate virksom eller Gud ved ham (jfr. V). Sætet ved Guds høire betyr ophøiethet over alle andre magter, specielt ogsaa over de onde magter som raader i den nærværende verden. Det betyr andel i Guds herskermagt. Saaledes har den gtl skrift budt urmenigheten en monumental tankeform hvori den har fundet uttryk for sin tro paa Jesu messianske ophøielse og hersken, og denne i skriften givne form har vel ogsaa været en varig støtte for troen og en medvirkende faktor ved dens videre utvikling.

Samtidig har imidlertid urmenighetens Messiasforkyndelse og Messiastro utvilsomt hat en sterkt *fremadrettet* karakter, en utpræget *eschatologisk* løftning.

At saa var tilfældet, fremgaar klart av den synoptiske overlevering, hvor fremblikket til det store messianske komme spiller en betydelig rolle. Det stadfæstes ogsaa ved enkelte steder i A G's taler, skjønt budskapet om opstandelsen og ophøielsen her i nogen mon overskygger det eschatologiske haab og den eschatologiske domsforkyndelse; jfr. fremfor alt 3 19 f.,

i anden række 1 6 11 2 17 f. 6 14 10 42. Hertil kommer yderligere alle de øvrige urkristelige kilder som bevidner den eschatologiske stemnings glød og almene utbredelse gjennem hele urkristendommen: Paulus' breve, med hans forventning om selv at skulle opleve parusien; Did's nadverbønner og eschatologiske slutkapitel; Jk, 1 Pt, Hb og ikke mindst Aab, — et mangestemmig vidnesbyrd om en eschatologisk forventning som uten tvil gaar tilbake like til urmenigheten og tilsidst har sin rot hos Jesus selv og i det jødiske fremtidshaab som han og hans forgjænger døperen hadde vakt til nyt liv. Denne forventning hadde alt under Jesu jordliv knyttet sig til hans personlighet, og ny spændkraft maatte den faa gjennem troen paa hans opstandelse og ophøielse; ny næring maatte den suge ogsaa fra den personlige Kristuslængsel som tanken paa det tidligere samvær og den voldsomme adskillelse og det forestaaende gjensyn sikkert har utløst, netop i den første discipelkreds.

At denne sterke eschatologiske forventning i nogen mon kan ha hemmet utviklingen av urmenighetens forvissning om Jesus Messias' virken allerede i nutiden, skal ikke bestrides. Jesus taler i den synoptiske overlevering vel om en kommende opstandelse og ophøielse, men kun i ringe grad om den opstandnes og ophøiedes virken; blikket gaar med én gang frem til den sidste avslutning (jfr. L. Brun, Jesu evangelium 1917, § 42 1. Og naar ventetiden tas i betragtning, er det ofte for at kalde til aarvaakenhet; stundom males ogsaa længselen efter den nølende herres komme (jfr. W. Bousset, Jesus der Herr, s. 27 f.). Karakteristisk er det i det hele at urkristendommen stadig taler om den store eschatologiske vending som Messias' egentlige »komme« (*παρουσία*); i denne forbindelse er ogsaa et sted som A G 3 19 f. betydningsfuldt. Endelig kan det vel ikke være tvilsomt at den sterkere betoning av den ophøiedes nærvær og virken hos Paulus og Jh hænger sammen med en efterhaanden indtrædende avbalancering eller avsvækkelse av fromhetens eschatologiske drag; særlig hos Jh er dette iøinefaldende.

Av alt dette tør man imidlertid ikke slutte at urmenig-

hetens fromhet simpelthen har været præget av »længselen efter den ophøiede herre som nu er fjern«. Allerede et blik paa Paulus er her skikket til at vække eftertanke og til at advare mot overilede slutninger. Paulus kan stundom tale som om samlivet med Kristus først skulde begynde ved hans komme i herlighet (»da skal vi altid være med Herren« 1 Th 4 17) eller — efterat han for sin egen del har lært at regne med dødens mulighet — ved hans egen hjemgang til Herren: mens han er i legemet, er han »i utlændighet borte fra Herren«, han har lyst til at »bryte op og være med Kristus«, ti det var meget, meget bedre (2 Kr 5 6 Fl 1 21 f.). Men likefuldt føler han sig hvor han staar og gaar som Kristi tjener og apostel; har ialfald til tider syner og aabenbarelser fra Herren og er sig bevisst at Herren taler gjennem ham; gir idethele uttryk for bevisstheten om det inderligste livssamfund med Kristus allerede her paa jorden: »Jeg lever ikke længer selv, men Kristus lever i mig« Gl 2 20; »er nogen i Kristus, da er han en ny skapning« 2 Kr 5 17; »jeg agter endog alt for tap, fordi kjendskapet til Kristus er saa meget mere værd, og for hans skyld mistet jeg det alt, ja jeg agter det for skarn for at jeg kan vinde Kristus og findes i ham« osv. Fl 3 8 f. Denne paulinske Kristusmystik tør vi selvsagt ikke føre tilbake til urmenigheten, men vel tør vi slutte at naar en levende eschatologisk forventning hos Paulus har kunnet forenes med en saa intens følelse av Kristi nærvær, da kan fremblikket til Herrens komme og troen paa hans virken i nutiden ogsaa i urmenigheten ha gaat side om side. Boussets levende følelse av at »hos Paulus og først hos ham møtes og kjæmper to forskjellige verdener med hinanden« (Jesus der Herr s. 29), er ikke tilstrækkelig begrundet. Omsmeltningen av de eschatologiske begreper er begyndt allerede av Jesus selv og fastholdes av urmenigheten: det er nok at minde om gudsrikebegrepet og tanken om menneskesønnen.

Et av de mest karakteristiske træk ved urkristendommen er netop dette at den forener eschatologisk forventning og oplevelse av frelsen som en nutidsvirkelighet — i forskjellige nuancer og under sukcessive forskyvninger. Denne forening beror paa det at den sikkert ventede eschatologiske frelse opleves i sin begyndelse allerede i nutiden, saa at nutidsoplevelsen blir et pant og en forsmag

paa det som skal komme, — ganske visst kun et pant og en forsmag, men dog et virkelig pant, en virkelig forsmag. Herunder kan tyngdepunktet snart ligge i eschatologien, snart i nutidsoplevelsen, og stort set gaar utviklingen i retning av at avbalancere og tilbaketrænge det eschatologiske synspunkt til fordel for kristenlivets rigdom i nutiden. Men ogsaa paa ett og samme trin i denne utvikling kan synspunktet og stemningen veksle. Naar fuldendelsens lykke stiger op for bevisstheten og tegner sig mot bakgrunden av den nærværende verden med dens kamp og lidelse og ufuldkommenhet, da kan det føles som om man endnu er »borte fra Herren«. Men naar rigdommen i det som allerede eies blir levende i sjælen, kjendes det som om det evige liv allerede var foregrepet paa jorden.

I lys av dette kan vi forstaa at urmenigheten, midt under sit sterke eschatologiske fremsyn, dog har hat en levende forvissning om den opstandnes herskermagt og en begyndende oplevelse av hans usynlige nærvær hos sine discipler; ja vi vil endog i selve den eschatologiske forventning kunne finde psykologiske tilknytningspunkter for en slik oplevelse. Ti hvor haabet blir rigtig levende, er det som om haabets indhold allerede var nærværende: det er som om man allerede eiet det Kristussamfund som man ser imøte. Og hvor fremblikket til dommen fylder sjælen med sit fulde alvor, er det som om man allerede stod for dommerens ansigt: man tar livet op med følelsen av at leve det for dommerens øie, og det dæmrer for bevisstheten at dommen fuldbyrder sig allerede her i livet.

Ved siden av vidnesbyrdet om opstandelsen og den eschatologiske forkyndelse har *erindringen og overleveringen om Jesu liv* hat en bred plads inden urmenigheten: den synoptiske overlevering er her bevis nok. Og det spørsmaal maa da uvilkaarlig reise sig om ikke ogsaa den levende bevissthet om Jesus Kristus som historisk personlighet som urmenigheten har eiet, har maattet hemme utviklingen av troen paa hans personlige nærvær og virken i nutiden.

Paa dette punkt har vi i Paulus ikke noget anskuelig sidestykke til urmenighetens mænd. Hos Paulus, som ikke var nogen personlig discipel, spiller overleveringen om Jesus som

bekjendt en tilbaketrædende rolle. Anderledes er forholdet med Jh. Her har vi et eklatant eksempel paa at tilbakeblikket til Jesu historiske liv umiddelbart gaar sammen med den sterkeste oplevelse av livssamfundet med ham eller med bevisstheten om hans nærvær i sandhetens aand: Jesu ord og liv er her heltigjennem set i lyset av hans herliggjørelse, discipelvidnesbyrdet og aandsvidnesbyrdet gaar umiddelbart i ett. Og om der end ikke kan være tale om at tegne urmenigheten i Jh's billede, allerede paa dens grund tør vi dog finde spiren til den ophævelse av Jesu ords og gjerningers rent fortidige karakter som i særlig grad er eiendommelig for Jh-ev.

Lettest at erkjende er den proces som det her dreier sig om, for *Jesu ords* vedkommende.

Jesu ord var fra første færd av kristenmenighetens øverste autoritet, og om de end oprindelig, ialfald i adskillig utstrækning, vil være blit overlevert som bestemte historiske utsagn, talt i bestemte situationer til bestemte mennesker, kunde det dog ikke være anderledes end at de i den praktiske anvendelse ofte løste sig ut fra sin oprindelige historiske sammenhæng; denne var i mangfoldige tilfælder ogsaa glemt; selv i vore evangelier, som bestræber sig for at indføre Jesu ord i en historisk fremstilling, er en mængde utsagn overlevert uten historisk ramme og senere sammenstillet med hinanden. Til gjengjæld maatte det som den historiske Jesus hadde sagt, i lys av opstandelsestroen føles som uttryk for den ophøiede mesters vilje (jfr. Mt 28 20 a: »lær dem at holde alt hvad jeg har befalet eder«). I disse ord, som stadig paany viste sin magt over sindene, maatte Jesus selv føles nærværende hos sine discipler med trøst og kraft, formaning og lære. Grænsen mellem et ord av den historiske Jesus og et med profetisk myndighet talt aabenbaringsord fra den opstandne maatte av sig selv bli flytende. I vore evangelier, som tegner et historisk billede, indføres ordene ganske visst i fortid eller med et historisk præsens som gjør det fortidige nærværende. Men særlig ord hvis historiske plads man ikke mere kjendte, kan visstnok allerede i urmenighetens praktiske anvendelse være blit indført med formelen »Jesus siger« (jfr. 1 Kr 7 10 12 og de to nyfundne samlinger av Oxyrhynchus-

logia). Og selv bortset fra denne mulighet er det klart at den stadige indstillen av livet i Jesu ords lys maa ha været skikket til at fastholde og utvikle bevisstheten om Jesus som en levende, endnu altid nærværende autoritet.

I denne forbindelse kan det ogsaa nævnes at overleveringen indeholdt enkelte utsagn av den historiske Jesus som forjættet en personlig virksomhet fra den opstandnes side allerede før det eschatologiske komme, umiddelbart efter døden og ophøielsen. Tallet paa disse utsagn var ikke stort, men det er værd at lægge merke til at det øiensynlig er blit øket under overleveringens utvikling.

Som oprindelige tør vi visstnok betragte ordene om tempelreisningen Mk 14 58 Jh 2 19 og om hjørnestenen Mk 12 10 f., triumfordet til dommerne 14 62 (s. ovenf.) og trøsteordet til disciplene Mk 14 28 (jfr. III); hertil kommer nadverordene (jfr. VII). — Utvilsomt sekundær er forjættelsen Lk 21 15 (»jeg vil gi eder mæle og visdom«); det oprindelige har Mk 13 11 (Mt 10 20 Lk 12 12) som forjætter aandens bistand. Likesaa tilsagnet Mt 23 24 (»se jeg sender til eder profeter, vise og skriftlærde« osv.); oprindeligere er Lk 11 49 f., hvor Guds visdom er tænkt som utsenderen. — Ogsaa ordene om Jesu grundlæggelse av sin menighet Mt 16 18 og om hans nærvær hos dem som samler sig om hans navn 18 20, er visstnok senere dannelser, jfr. L. Brun, Jesu evangelium, s. 606. 602.

Noget lignende som det der gjælder om Jesu ord, gjælder ogsaa om hans *gjerninger;* ikke mindst om hans undere, som i overleveringen gjør sig sterkt gjældende.

I og for sig hørte jo alle disse gjerninger fortiden til. Men ikke blot blev de stadig paany nærværende i erindringen eller ved fortælling og gjenfortælling. I sammenhæng med opstandelsestroen blev de tillike uttryk for en magt og godhet som de troende ogsaa i nutiden kunde trøste sig til. En beretning som den om den lamme i Kapernaum Mk 2 1 f. blev paa én gang et budskap om Jesu fuldmagt til at forlate synder paa jorden og om hans magt til at gjengi den lamme førligheten; fortællingerne om hans dæmonutdrivelser blev en forkyndelse av hans overmagt over de onde aander osv. I en tid, da de troende var sig bevisst selv at kunne øve lignende gjerninger under paakaldelse av Jesu Kristi navn — f. eks. med formelen: »Jesus

Kristus helbreder dig« (jfr. IV) — maatte disse beretninger helt uvilkaarlig virke saaledes. Just fordi de hadde mer end fortidsbetydning, er de stadig paany blit gjentat i den mundtlige overlevering og tilsidst fæstet i skrift.

Kanske er ogsaa spiritualiseringen av de forskjellige beretninger tidlig begyndt. Den tydning av underne som »tegn« som er saa fremtrædende hos Jh og som siden er blit herskende i kirken, tør vi vel ikke i denne form føre tilbake til urmenigheten; men en begyndelse i samme retning kan meget vel være skedd allerede her. En aandelig anvendelse av denne art blev bl. a. begunstiget derved at det gjængse uttryk for den legemlige og den messianske »redning« (frelse) visstnok var ett og det samme, ikke blot paa hebraisk og græsk, men ogsaa paa aramaisk (jfr. A G 4 8 f. og overførelsen av Jesu ord til de legemlige helbredede: »din tro har reddet dig« Mk 5 34 til synderes redning Lk 7 50).

Fra Jesu ord og gjerninger føres vi tilsidst til hans *død:* den gaatefulde forbryderdød paa korset som for jødisk bevissthet var det store anstøt, den avgjørende indvending mot at nasaræeren kunde være Messias.

Hvor høi en plads Jesu død indtok allerede i urmenighetens overlevering og forkyndelse, viser de synoptiske overleveringer klart. Et av de bredest utførte avsnit er lidelseshistorien, som desuten forberedes ved de stadig gjentagne lidelsesforutsigelser like fra Cæsarea Philippi av. Ogsaa A G's taler (og opstandelseshistorien hos Lk) slutter sig her bekræftende til, jfr. 2 23 f. 36 3 14 f. 18 4 10 27 f. 5 30 8 30 f. 10 39 (Lk 24 26 f. 46). Og ved Paulus' gjengivelse av det urkristelige kerygma staar det fast, at evangeliet allerede i urmenigheten har omfattet den betydningsfulde sætning at »Kristus døde for vore synder efter skrifterne« 1 Kr 15 3.

Fra først av hadde Jesu død visstnok taarnet sig op mot disciplene som en brutal virkelighet der likesom satte punktum for deres haab og tro (jfr. Lk 24 21). Men set i lys av opstandelsestroen — og i lys av Jesu ord og de gtl skrifters vidnesbyrd — antok den efterhaanden en anden karakter. Det blev disciplenes opgave at forstaa den, først og fremst som ut-

tryk for Guds vilje og raad, dernæst som forut antydet i de hellige skrifter, endelig — i sammenhæng med begge disse betragtninger — som et led i Jesu egen gjerning, med en positiv betydning indenfor hans kald. Om det sidste punkt indeholder den synoptiske overlevering væsentlig kun to utsagn (*λύτρον*-stedet Mk 10 45 og nadverordene); i A G's taler trær det aldeles tilbake (en svak antydning kan i høiden findes i overgangen fra 3 18 til 3 19 f.). Men at ogsaa dette trin er naadd inden urmenigheten, kan under hensyn til det urkristelige kerygma 1 Kr 15 3 ikke være tvilsomt. Og i samme grad som denne betragtning slog igjennem, i samme øieblik som det var erkjendt at Jesu død var et positivt betydningsfuldt led i Guds raadslutning og i Jesu verk, var Jesu død rykket ut av sin stilling som en ren fortidsbegivenhet: den var forstaat som en frelseskjendsgjerning som vel i sig selv hørte fortiden til, men dog — likesom Jesu liv — stadig var nærværende for troen.

De senere paulinske og johanneiske tanker om Jesu død skal hermed ikke dateres tilbake til denne tidlige tid. Men har Paulus mange aar efter Jesu død kunnet skrive til de romerske hedningekristne at de blev retfærdiggjort eller forlikt med Gud ved hans søns død 5 9 f., har han kunnet anskue deres kristelige daabsoplevelse som en korsfæstelse og levendegjørelse sammen med Kristus osv. 6 3 f., har han med andre ord kunnet føre den kristelige frelsesoplevelse tilbake like til Jesu død og se denne fortidsbegivenhet som noget enhver ny kristen medoplevet, da er det dobbelt forstaaelig at urmenighetens kristne — som endnu stod under det levende personlige indtryk av Jesu død — har følt denne vældige begivenhet som stadig paany nærværende og virkende paa sindet med nutidighetens magt, har oplevet den som en stadig frisk kilde til alvor og til glæde. Ikke mindst ved brødsbrytelsen, naar mindet om den sidste aften blev levende, og brødet blev brutt som Jesu legeme, bægeret drukket som den nye pakts bæger, vil selve Jesu død være blit nærværende i festen og den korsfæstede oplevet som endnu levende.

VII.

Et vigtig stykke i det urkristelige samfundsliv som endnu maa betragtes naar talen er om troen paa en levende og nærværende Messias, er *nadveren* og i det hele de menighetsmæssige *sammenkomster*.

Mens overleveringen tier om daabens oprindelse, fører den med stor bestemthet nadveren tilbake til Jesu sidste maaltid med sine discipler i den nat da han blev forraadt. Men med hensyn til enkeltheterne indeholder den visse avvikelser og dunkelheter som gjør det vanskelig at vinde en sikker bestemmelse av hvorledes den fra først av har været forstaat.

Efter den tidligst nedtegnede overleveringsform — Paulus's 1 Kr 11 23 f. — har begge handlingens led hat hensyn til Jesu død: brødet betegnes som Jesu legeme der er til bedste for disciplene, bægeret som den nye pakt i hans blod; og samtidig stilles den hele handling under erindringens synspunkt, den skal gjentas til minde om Jesus, ja være en stadig fortsat forkyndelse av hans død.

Efter Mk-overleveringen 14 22 f. (som ligger til grund hos Mt og dèr er noget videre utført 26 26 f.) er der først ved vinen uttrykkelig henvist til Jesu død; vinen betegnes som Jesu paktsblod som utgydes for mange, ved brødet heter det simpelthen: dette er mit legeme.

Hos Lk staar valget mellem en længere tekst 22 19—20 som frembyr en sammensveisning av Mk- og Paulus-overleveringen og er uten selvstændig interesse, og en ganske kort tekst 22 19 a hvor der kun tales om en handling med brødet og hvor det om brødet simpelthen heter: dette er mit legeme (forut gaar visstnok beretningen om et bæger som Jesus ledsager med ordene: »Ta dette og del det mellem, ti jeg siger eder, jeg skal fra nu av ikke mere drikke av vintræets frugt, før Guds rike kommer« 22 17 f.; men disse ord staar i en anden sluttet sammenhæng, parallelt med 22 15 f., og synes endnu ikke at ha noget med nadveren at gjøre).

Ut fra forutsætningen om at den korte tekst Lk 22 19 a er oprindelig og gjengir den ældste nadvertradition, har man som bekjendt fremsat den formodning at nadveren fra først av ikke har hat hensyn til Jesu død, hvad man yderligere har fundet støttet ved A G's notiser om brødsbrytelsen og ved Did's nadverbønner. En lignende opfatning har, ogsaa fra andet hold,

været hævdet med hensyn til den første akt inden Mk-overleveringen: ordet ved brødet skulde oprindelig ikke ha sigtet til det i døden hengivne legeme; først ved bægeret skulde dødstanken være knyttet til. Skulde disse formodninger træffe det rigtige, maatte »legemet« visstnok være tænkt som uttryk for Kristi personlighet, og nadverens mening (eller ialfald meningen med dens første akt) vilde være den at Jesus tilegnet sine discipler sig selv, selve sin personlighet, som det der aandelig talt skulde være deres mat og som det foreningsmiddel der efter hans bortgang indbyrdes skulde knytte dem sammen.

Antar man nu at de første discipler har forstaat nadveren (eller ialfald dens første akt) saaledes, og med denne forstaaelse gjentat den ved sine fælles maaltider under fryd og glæde, da synes det uten videre sandsynlig at troen paa Jesu fortsatte virksomme nærvær har været knyttet til nadveren, og at netop nadvermaaltiderne har været et vigtig middel til at utvikle og befæste denne visshet.

Imidlertid kan jeg for min del ikke finde det holdbart at sætte de to indbyrdes uavhængige og dog i sak væsentlig overensstemmende overleveringsformer hos Paulus og Mk ut av kraft til fordel for den tekstkritik og eksegetisk usikre overleveringsform hos Lk. Og selv om Mk overfor Paulus har ret i at dødstanken først er blit uttrykkelig uttalt ved bægeret, finder jeg det overveiende sandsynlig at der allerede ved legemet er tænkt paa det i døden hengivne legeme, saa at de to paralelle akter i det væsentlige har samme mening og hører sammen som to indbyrdes forbundne lignelseshandlinger. Spørsmaalet blir da om denne av dødstanken beherskede nadver allerede i urmenigheten har været oplevet og forstaat som en bærer av Kristi fortsatte nærvær hos sine venner.

Mot en saadan opfatning kan man anføre, ikke blot den store rolle som dødstanken her spiller, men ogsaa den sterke betoning av *erindringen* om Jesus som er eiendommelig for den paulinske overlevering, og det fremblik til Herrens *eschatologiske* komme som er fælles for Paulus og Mk (»indtil han kommer« 1 Kr 11 26, »sandelig, jeg siger eder, jeg skal ikke mere spise

av vinstokkenes frugt indtil den dag da jeg drikker den ny i Guds rike« Mk 14 25). Har nadveren paa den ene side tjent til at levendegjøre mindet om Jesus og særlig om hans lidelse og død, og har den paa den anden side været feiret i brændende længsel efter hans komme i herlighet, er det da ikke utelukket at tanken om Herrens levende nærvær i nævneværdig grad kan ha været knyttet til denne handling?

Mot rigtigheten av en slik tankegang protesterer dog allerede de nadvertanker som vi møter hos Paulus. For Paulus staar dødstanken i den grad i forgrunden at han kan anskue nadveren som en forkyndelse i handling av Jesu død, og samtidig er baade erindringen og det eschatologiske fremblik tydelig uthævet. Men likefuldt kan det ikke være tvilsomt at Paulus i fortrinlig grad har set paa nadveren som et uttryk for den levende Kristus' nærvær hos sine og som et middel til indforlivelse i ham: maaltidet er Herrens maaltid, bægeret og bordet er Herrens bæger og Herrens bord, og alle faar i nadveren én aand at drikke 1 Kr 11 20 10 21f. 16 f. 12 13. Men da kan en lignende bevissthet ha været tilstede allerede i urmenigheten, hvor erindringen ifølge sakens natur har været mere levende end den kunde være for Paulus og de paulinske menigheter, og hvor den eschatologiske forventning har været av en fuldt jevnbyrdig styrke, mens Jesu død ikke paa den maate har staat i kristendommens midtpunkt som for Paulus. Som vi har set, er hverken den eschatologiske forventning eller tilbakeblikket til Jesu liv — end si den troende tilegnelse av hans døds frugt — nogen hindring for oplevelsen av den levende og nærværende frelser: tvertimot kan det altsammen bli betingelser for en saadan oplevelse, og netop ved nadveren tør vi tro at dette mangengang har været tilfældet.

Nadveren vil allerede i urmenigheten være blit oplevet og forstaat som en erstatning for Jesu synlige nærvær hos sine venner, et pant paa eller en foregripelse av hans endelige komme i herlighet: derfor fremtrær den i alle overleveringsformer (ikke mindst ogsaa hos Lk!) mot bakgrunden av avskedsstundens vemod; derfor betones i alle beretninger (undtagen hos Paulus!) Jesu gave til disciplene (ἔδωκεν); derfor gaar

i Did's nadverbønner den brændende eschatologiske forventning sammen med troen paa hans komme i den hellige handling (10 6). Tanken paa og forstaaelsen av Jesu døds frugt har i den ældste tid visstnok været mindre levende end senere; kanske er ogsaa nadveren ofte blit feiret simpelthen som brødsbrytelse, fordi man ikke hadde vin (ad denne vei kunde den kortere tekst hos Lk forklares). Men ogsaa da var alle præmisser git for oplevelsen av nadveren som en besegling av samfundet med den korsfæstede, men igjen opstandne Jesus Kristus.

At denne opfattelse av nadverens stilling i urmenigheten er rigtig, blir yderligere sandsynlig ut fra visse antydninger i opstandelseshistorien og i lys av den rolle som de fælles brodermaaltider og andre sammenkomster allerede tidlig har spillet.

Den opstandnes aabenbarelser er (som før nævnt) ofte skildret som fællesoplevelser, og det er værd at lægge merke til at flere av dem, særlig hos Lk, er henlagt til maaltider; jfr. fremfor alt fortællingen om Emmausvandrerne hvor disciplene kjender den opstandne idet han bryter brødet Lk 24 30 f.; desuten 24 41 42 A G 1 4 10 41 Jh 21 9 12 f. »Mk« 16 14 Hebr-ev. Dette sidste træk synes visstnok delvis at tjene til fremhævelse av opstandelsens realitet, og hvor saa er tilfældet har det et apologetisk anstrøk som ikke er tillidvækkende. Men naar vi erindrer hvorledes disciplene under Jesu jordliv hadde ført et familiemæssig samliv med ham og hat ham i sin midte ved de fælles maaltider, er det psykologisk set kun sandsynlig at oplevelsen av den opstandnes nærhet i nogen mon netop har knyttet sig til broderlige samvær og maaltider hvorunder hans minde er blit dobbelt levende i kredsen.

I denne forbindelse maa vi ogsaa tænke paa A G's skildring av de troendes nye samfundsliv: de holdt paa den ene side til i templet, men hadde desuten sine særegne brodersammenkomster i husene, hvor de »brøt brødet og fik sin mat med fryd og i hjertets enfold« 2 46 42. Vi maa mindes det bekjendte ord Mt 18 20, som efter al sandsynlighet gaar tilbake til den jødekristelige menighet (det utsiger om Kristus hvad der i et kjendt jødisk utsagn siges om Guds nærvær hos dem som studerer loven): »Hvor to eller tre er samlet om mit

navn, dèr er jeg mit iblandt dem«. Og vi kan hertil føie et beslegtet utsagn i Did: *ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριος ἐστιν,* »hvor der tales om herskermagten, dèr er Herren« 4 1.

Knytter vi disse spredte antydninger sammen med det vi mente at kunne slutte av nadverteksterne, og tænker vi tillike paa den rolle som brodersamfundet uvilkaarlig maatte spille i denne første tid, da der endnu ikke gaves nogen fæstnet kristelig tradition og litet av ydre midler til kristelig enkeltmandsopbyggelse, saa tar vi neppe feil naar vi mener at urmenighetens kristne ikke mindst ved de fælles sammenkomster og brodermaaltider har oplevet den opstandne herres nærhet: snart i ganske smaa kredse hvor et par brødre var fortrolig sammen, snart i større forsamlinger hvor mindet om Jesus blev gjenopfrisket av mænd som hadde levet ved hans side, hvor vidnesbyrdet om hans opstandelse lød og profetiske røster talte om hans komme i herlighet, hvor brødet blev brutt og bægeret rakt om som dengang han sat midt iblandt dem.

Med det som er sagt i det foregaaende, haaber jeg at ha vist at hvormeget end urmenigheten har levet i forventningen om Herrens komme, og hvor sterkt end billedet av hans liv paa jorden har virket paa den, har den allikevel ikke været fremmed for troen paa hans magtfulde virken og levende nærvær i menigheten. Jeg haaber ogsaa at ha pekt paa de vigtigste oplevelser som denne tro har sin rot i, og de vigtigste linjer den har utviklet sig efter. De enkelte stadier i denne utvikling er vi ikke istand til at følge. Men selv hos de ledende mænd, end si hos den store mængde av de troende, skal vi sikkert ikke tænke paa et enkelt troens gjennembrudd hvorefter alt med ett slag var færdig, men paa en troens vekst som litt efter litt førte høiere op og dypere ind.

Luthers yndlingsord i Romerbrevet.
Kap. 1, v. 17.

Undersøkt av

Olaf Moe.

Bekjendt er den fremtrædende rolle som Romerbrevet, og navnlig det ene vers 1, 17, har spilt i Luthers utvikling til reformator. I et festskrift som er viet reformationens minde ligger det da nær at kaste et nyt blik paa Rom 1, 17 og i lyset av den senere exegese at prøve holdbarheten av Luthers opfatning av dette sted.

Efter at Paulus allerede i brevets adresse har fremhævet sit apostoliske kald til at forkynde evangeliet, kommer han i v. 16 tilbake til dette centralbegrep. Efter digressionen i v. 8—15 om sit personlige forhold til romerne gjør han i v. 16 en rask vending i tanken hvorved han naar frem til sit brevs tema: »Jeg skammer mig ikke ved evangeliet; ti en guddommelig kraft er det til frelse for hver den som tror«. Og denne sætning begrunder han i v. 17 saaledes:

δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

Det er især to uttryk i dette vers som er omstridt og derfor kræver en nærmere undersøkelse: *δικαιοσύνη θεοῦ* og *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.* Men skal vi forstaa dem ret, er det nødvendig at underkaste hele verset en omhyggelig exegese.

Den tanke som v. 17 skal begrunde er den som er uttalt i v. 16 b: at evangeliet er en guddommelig kraft til frelse, nemlig fra den ellers truende fortapelse, for enhver som tror — *παντί τῷ πιστεύοντι*; og det betonede *παντί* blir yderligere fremhævet ved appositionen *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.* Denne kan

ikke bety: »først for baade jøde og græker« (som *Zahn* hævder); ti dertil maatte man underforstaa: »dernæst for baade barbarer og andre«; men hvem skulde isaafald disse andre være, eller hvad danner her motsætningen til barbarerne?[1]) Motsætningen mellem jøde og græker er ikke her en nationalkulturel, men en religiøs, og Paulus's hensigt er aabenbart at fremhæve hvordan evangeliet og troen er hævet over denne hovedmotsætning. Grækerne kommer da ikke i betragtning som et enkelt folk, men som repræsentant for hedenskapet i sin høieste, mest dannede form. Naar apostelen ved siden derav *(τε-καί)* ved *πρῶτον* endda forbeholder jøderne et fortrin, da ligger vel deri ikke mindre en betoning av jødernes trang til evangeliet end av deres forret til det[2]): uagtet de har loven, er det dog først evangeliet som bringer dem frelse — paa troens vilkaar. Men om loven vil Paulus endnu ikke sige noget som kanske paa forhaand kunde forarge en jødekristen. — Ved *πρῶτον* anerkjender han meget mere Israels frelseshistoriske forret, paa samme tid som han ved *τε-καί* ophæver den judaistiske forstaaelse av den. *τε-καί* er for Paulus vigtigere end *πρῶτον*. Jøde og græker er hverandre like deri, at de begge frelses ved troen. Selv jøden frelses bare ved troen, men ogsaa grækeren frelses virkelig ved troen.

Hvordan kan nu evangeliet være bærer av en saadan guddommelig frelseskraft? Forklaringen faar vi i v. 17: »en Guds retfærdighet aabenbares deri av tro til tro«.

Hvad betyr da *δικαιοσύνη θεοῦ*?

Nærmest synes det at ligge at tænke paa den *guddommelige egenskap* retfærdighet som talen utvilsomt er om f. eks. i 3, 5 og 3, 25. Derfor taler foruten selve uttrykket 1) verbet *ἀποκαλύπτεται* og 2) parallelen med aabenbarelsen av Guds vrede v. 18. Imidlertid er det dog straks klart at der ikke kan sigtes til Guds *gjengjældende* retfærdighet; ti dels er dens aabenbarelse ikke eiendommelig for evangeliet, meget mere er den klart nok

---

[1]) I v. 14 var det grækerne, men her hvor grækerne danner motsætningen til jøderne (sml. *τε-καί*), er synspunktet aabenbart et andet.
[2]) ti ved loven er faldet kun blit øket, Rom 5, 20, synden blit overvættes syndig, 7, 13.

aabenbaret forut for evangeliet, særlig da i loven, og dels er det ufattelig, hvordan aabenbarelsen av Guds gjengjældende retfærdighet skal kunne begrunde at evangeliet er en guddommelig *frelses*kraft for alle troende, da forutsætningen for denne sætning er at alle er syndere og i sig selv hjemfaldne Guds dom [1]). Derfor maatte Luther ikke bare ved sin religiøse nød, men ogsaa ved klare exegetiske grunde føres bort fra den omtalte opfatning av Guds retfærdighet.

Skal da *δικ. ϑεοῦ* betegne en egenskap hos Gud, maatte begrepet retfærdighet her tages i en anden og videre betydning, og flere fortolkere har da henvist til at Guds retfærdighet i det G. T. ofte brukes saa at det indeslutter hans trofasthet og miskund mot de fromme — den retfærdighet i kraft av hvilken han skaffer sit folk eller »de retfærdige« ret overfor sine ugudelige motstandere, frelser dem fra deres nød [2]). Ja i salmerne og især Jesaja kap. 40—66 finder vi gjentagende uttrykket Guds retfærdighet som et likefremt parallelbegrep til »Guds *frelse*« [3]).

I det sidste tilfælde staar vi forøvrig alt paa overgangen til en bruk av begrepet Guds retfærdighet hvor det ikke længer betegner en egenskap hos Gud, men en *virksomhet* av Gud eller den menneskelige tilstand som er *produktet* av den. Og heller ikke i Rom 1, 17 kan *δικαιοσύνη ϑεοῦ* overhodet uttrykke nogen guddommelig egenskap. Derimot taler 1) mangelen av artikelen baade foran *δικαιοσύνη* og foran *ϑεοῦ* (som viser hen til at det staar analogt med *δύναμις ϑεοῦ* i det foregaaende vers, hvilket heller ikke betegner en egenskap hos Gud; 2) skriftbeviset i v. 17 b: »Den retfærdige skal leve av tro« — som fordrer at *δικαιοσύνη ϑεοῦ* tilhører mennesket; 3) analogien med 3, 22 hvor *δικαιοσύνη ϑεοῦ* er forbundet med komplementet *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* og altsaa tænkes formidlet ved menneskets tro, hvilket umulig kan være tilfældet med en guddommelig egenskap, og analogien med 2 Kor 5, 21, hvor

---

[1]) sml. 1, 18—3, 20. [2]) sml. f. eks. ps. 36, 6. 7. 11. Ogsaa i senjødedommen, f. eks. 4. Esra 8, 26: »ti derved blir din *retfærdighet og godhet*, Herre, aabenbar, at du forbarmer dig over dem som ikke har nogen skat av gode gjerninger«. [3]) Jes. 46, 13; 51, 5; 56, 1; (62, 1 f.); ps. 98, 2 o. fl. st.

δικ. θεοῦ uttrykkelig tillægges mennesker (»forat vi skal bli en Guds retfærdighet i ham«). 4) Endelig kan man mot tanken paa Guds *frelsende* retfærdighet anføre at forutsætningerne hos Paulus er andre end i det G. T., forsaavidt der hos ham ikke længer er tale om den samme motsætning mellem Guds folk resp. de fromme og andre folk resp. de ugudelige. Meget mere ser apostelen alle mennesker som syndere likeoverfor Gud, saa at han endog kan sige at Gud retfærdiggjør den ugudelige (Rom 4, 5).

Det kan altsaa fastslaaes at *δικαιοσύνη θεοῦ* paa vort sted hverken kan bety Guds gjengjældende eller hans frelsende retfærdighet. Den vigtigste exegetiske motgrund, at *δικ. θεοῦ* i 1, 17 aabenbart staar parallelt med *ὀργὴ θεοῦ* i v. 18, er heller ikke beviskraftig; ti vreden er i hvertfald ingen egenskap, men i høiden en følelse hos Gud. Og desuten er det sandsynlig at Paulus med vreden i v. 18 snarere tænker paa en guddommelig virksomhet end paa en guddommelig affekt — Guds straf, sml. bruken av *ὀργή* i 2, 5 og 13, 4 f.[1])

Men som vi alt har pekt paa, finder vi fleresteds i G. T. en eiendommelig bruk av uttrykket Guds retfærdighet som beror paa en metonymi, idet begrepet »retfærdighet« er brukt om den retfærdige resp. retfærdiggjørende handling eller om dens resultat; Guds retfærdighet kommer derfor til at bety Guds retfærdiggjørelse av sit folk eller den derav følgende menneskelige tilstand[2]): »Jeg lar min retfærdighet komme nær, den er ikke langt borte, og min frelse tøver ikke« (Jes. 46, 13). »Min frelse er nær til at komme og min retfærdighet til at aabenbares« (56, 1)[3]). »Min retfærdighet skal være evindelig, og min frelse fra slegt til slegt« (51, 8). — Overgangen fra Guds handling til menneskets tilstand er da let at forstaa, og sees i uttryk som disse: »Kun i Herren, skal man sige om mig, er retfærhet og styrke« (Jes. 45, 24). »I hans dage skal Israel frelses . . .

---

[1]) jfr. Holtzmann, N. T. Theol. II, s. 126 f., som taler om, at retfærdigheten likesom vreden er en gudd. *forholdsmaate*. [2]) likesom »frelse« baade kan bety handlingen at frelse og (oftest) dens resultat, den frelste tilstand. [3]) Septuaginta gjengir »min retfærdighet« her med »min barmhjertighet«.

og dette er hans navn: »Herren, vor retfærdighet« (Jer. 23, 6). »Han skal motta velsignelse fra Herren og retfærdighet fra sin frelses Gud« (ps. 24, 5)[1]. I saadanne forbindelser er retfærdighet, som menneskelig tilstand, et metonymisk uttryk for det at ha faat ret av Gud, eller at ha det som en retfærdig fortjener det. Retfærdighet er parallelbegrep til frelse, fred, styrke, herlighet osv. (Jes. 45, 24; 48, 18; 53, 8; 59, 9; 62, 1 f. o. fl. st.). Det etiske moment træer forsaavidt tilbake for det eudæmonistiske, om det end ligger under, idet det altid er forutsætningen at den som saaledes faar ret, har ret — nemlig relativt i forhold til de ugudelige[2]. Det som gir Israel eller de fromme en saadan ret, er da deres gudsfrygt og gudstro. Der skjelnes ikke bestemt mellem gjerninger og tro, om der end hos profeterne og navnlig hos Jesaja falder et særlig eftertryk paa troen[3]. Og vi ser da ogsaa at Paulus i Rom. 1, 17 (og Gal. 3, 10) for sin opfatning paaberoper sig et profetisk ord, Hab 2, 4.

Men nogen umiddelbar tilknytning til profeterne fremviser *δικαιοσύνη θεοῦ* i Rom 1, 17 dog ikke. Mellem profeterne og apostelen ligger senjødedommen som har forskjøvet retfærdighetsbegrepet i mere moralsk og juridisk retning. Og dette har sat sit præg paa Paulus's anvendelse av det. Sammenhængen mellem retfærdighet og frelse er vistnok bevaret, som det fremgaar av forbindelsen mellem v. 17 og v. 16. Men Guds retfærdighet er ikke bare et andet uttryk for frelsen, men *betingelse* for den, som skriftbeviset i v. 17 b gjør det klart. Retfærdighet er vilkaaret for frelse som for liv (sml. 5, 9), likesom omvendt synden fører til døden (jfr. 5, 12—21), og det fordi retfærdigheten er den *gudvelbehagelige beskaffenhet* hos et menneske, skyldfrihet, likesom omvendt synden paadrager os skyld og Guds vrede. Efter jødisk synspunkt hviler retfærdigheten paa lovens opfyldelse: »Hver den som gjør disse ting skal leve derved«[4]. Men

---

[1]) Septuaginta: »og miskund« fra Gud sin frelser. [2]) sml. ps 24, 4 f.: »Den som har uskyldige hænder og et rent hjerte osv., han skal medbringe .... retfærdighet fra sin frelses Gud«. Jes. 48, 18: »Gid du vilde agte paa mine bud! Da skulde din .... retfærdighet bli som havets bølger«. 56, 1; 59, 9. [3]) jfr. Jes. 7, 9 og det av Paulus i Rom 9, 33 anførte sted Jes. 28, 16, sml. 53, 11 (indirekte). [4]) sml. Rom. 10, 5; Gal. 3, 12.

det eiendommelige for Paulus er at han istedenfor lovgjerninger sætter tro som retfærdighetens grundlag. Dette maa vi dog senere komme tilbake til.

I Galaterbrevet, hvor Paulus likeledes bekjæmper den judaistiske opfatning av retfærdiggjørelsen, bruker han endnu ikke uttrykket *δικαιοσύνη θεοῦ*, men taler kun om *δικαιοσύνη* simpelthen. Det er derfor litet rimelig at selve ordet »Guds retfærdighet« er et prægnant uttryk for Paulus's eiendommelige retfærdiggjørelseslære, i tilknytning til den profetiske, især hos Jesaja II foreliggende sprogbruk. Meget mere finder vi denne terminus ogsåa utenfor den paulinske literatur, i skrifter som i dette stykke ikke kan mistænkes for nogen paavirkning av Paulus's lære[1]), nemlig i Jak. 1, 20 og Mt. 6, 33[2])..

Paa det første sted heter det: »Ti mands vrede virker ikke *δικαιοσύνην θεοῦ*«. Tvilsomt kan det være hvorvidt *ἐργάζεται* (eller *κατεργάζεται*) gaar paa hvad man selv gjør eller paa hvad man virker hos andre. Men selv om vi slutter os til den sidste opfatning, kan *δικαιοσύνην θεοῦ* ikke bety »den retfærdighet som kommer fra Gud«, som »Gud avler os ind i ved sandhets ord« (1, 18), saaledes som *v. Hofmann* tar det. Ingen kunde vel falde paa at hans vrede skulde kunne utrette hvad alene Gud kan utrette. Derimot kunde nok Jakob ha grund til at advare mot den indbildning at en lærer ved at tale vredt til andre skulde kunne virke hos dem en retfærdighet som *gjælder for Gud*, eller det som er ret for Gud[3]). I Mt. 6, 33

---

[1]) Ogsaa *Zahn* ad loc. bemerker at det er usandsynlig at Paulus bruker *δικ. θεοῦ* i den mening at uttale en først av ham skapt tanke eller at fatte en almindelig krist. tanke i et først av ham skapt begrep. [2]) I 2 Pet 1, 1 finder vi ogsaa et lignende uttryk: »til dem som har faat den samme dyrebare tro som vi *ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*; men da *ἐν* her sandsynligvis staar instrumentalt, vil Guds . . . retfærdighet maatte forstaaes som betegnelse for egenskapen retfærdighet (= miskundhet?). [3]) sml. *Odland* og *Meyer-Beyschlag*[6] til stedet. Genitiven er da at forklare som en *gen. qualitatis:* retfærdighet slik som den er egen for Gud, en guddommelig i motsætning til en rent menneskelig retfærdighet — eller som en *gen. relationis*: retfærdighet som Gud forlanger og anerkjender, eller retfærdighet som gjælder for Gud. — En saadan bruk av genitiven (*τοῦ*) *θεοῦ* er heller ikke fremmed for G. T. (resp. Septuaginta), sml. uttryk som »Guds bjerge« i ps. 36, 7; 68, 16 (= overordentlig høie bjerge) og »Guds retfærdighet« ps. 69 (68), 28 f.

finder vi den kjendte formaning av Herren: »Søk først (Guds-) riket og hans retfærdighet!« (*αὐτοῦ* gaar, ifald vi kun læser *τὴν βασιλείαν*, uten *τοῦ θεοῦ*, tilbake paa »eders himmelske fader« v. 32). Her er det ikke saa klart om genitiven *τοῦ θεοῦ* betegner »den retfærdighet som Gud gir« (gen. autoris) eller den retfærdighet som gjælder for Gud (gen. relationis). I bjergprædikenen finder vi baade det synspunkt at mennesket faar retfærdigheten som en guddommelig gave (sml. 5, 6), og at de selv erhverver den (5, 21 ff.: »Eders retfærdighet«). Men selv om vi oversætter »den retfærdighet som gjælder for Gud«, saa er gavesynspunktet jo ikke utelukket.

Som bekjendt har *Luther* gjort gjældende denne oversættelse; ikke bare i fortalen til Romerbrevet, men ogsaa i den nylig fundne forelæsning over brevet fra 1515/16 forklarer han Guds retfærdighet Rom. 1, 17; 3, 21 f.; 10, 3 og 2 Kor. 5, 21; som »den retfærdighet der gjælder for Gud« [1]). Likesaa *Calvin:* den retfærdighet som anerkjendes for Guds domstol — til forskjel fra den som bare gjælder mellem mennesker. De fleste nyere fortolkere er imidlertid uenig med dem heri. De holder genitiven for en gen. autoris, og oversætter som *Weiss* i hans forbedrede utgave av den Lutherske bibeloversættelse: »retfærdighet som *kommer fra* Gud«. For denne analyse av genitiven taler 1) ovenomtalte profetiske sprogbruk [2]), 2) analogien med *δύναμις θεοῦ* 1, 16 og 3) særlig parallelen Fil. 3, 9 hvor Paulus kalder retfærdigheten ved troen *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*, og Rom. 10, 3 hvor Guds-retfærdigheten danner motsætningen til egen-retfærdigheten ɔ: den av mennesket selv ved lovgjerninger

---

»Læg skyld til deres skyld, og lad dem ikke komme til *din retfærdighet;* lad dem bli utslettet av de levendes bok og ikke bli opskrevet blandt *de retfærdige*«. Merk parallelismen mellem det at komme til Guds retfærdighet og at bli opskrevet blandt de retfærdige. I N. T. kan pekes paaJoh 6, 28: »Guds gjerninger« = guddommelige (for Gud gjældende) gjerninger.

[1]) Ved utarbeidelsen av nærværende artikel var det mig desværre ikke mulig at faa utlaant fra noget bibliotek den nævnte forelæsning (som *Ficker* har utgit) og jeg citerer derfor efter *Zahn* til Rom. 1, 17.

[2]) sml. især et sted som Jes 54, 17: »Dette er Herrens tjeneres arv og deres retfærdighet *fra mig*, siger Herren«, og 61, 10: »I retfærdighetens kappe har han svøbt mig!« Ps. 24, 5: »medbringe retfærdighet fra sinfrelses Gud».

frembragte retfærdighet. Retfærdigheten kaldes da ogsaa i Rom. 5, 17 uttrykkelig en *gave*.

Men i hvilken forstand kommer denne retfærdighet fra Gud? Ved en tilegnelse, indgydelse eller blot ved en tilregning?[1]) Det lar sig ikke benegte at selve uttrykket, naar *ϑεοῦ* tages som gen. autoris, nærmest tyder paa det første. Og i en av de nyeste lærebøker i nytestamentlig teologi, *Feines*, hævdes det at Paulus i Rom. 1, 17 tænker paa den aktive retfærdighet som fra Gud strømmer over til mennesket[2]). Men imot denne fortolkning taler dog avgjørende grunde, ikke blot apostelens opfatning av retfærdiggjørelsen forøvrig, men ogsaa kontexten paa vort sted. Uttrykket *ἀποκαλύπτεται* passer ikke til tanken paa en meddelelse eller indgydelse av aktiv retfærdighet fra Guds side; en saadan retfærdighet kunde ogsaa blot utvikle sig sukcessivt, medens sætningen peker paa en retfærdighet som er færdig, saasnart troen er tilstede[3]). Og i kap. 3, 22 f. forklares det da ogsaa at den beror paa en retfærdiggjørelse som sker uforskyldt, av Guds naade, ved den forløsning som er given i Jesu Kristi soningsdød, altsaa har et objektivt grundlag, som kan bli tilegnet ved troen[4]); i kap. 4 heter det videre at troen — som er motsat al egen fortjeneste — *regnes* os til retfærdighet

---

[1]) »Nogen mener«, siger *Calvin*, »at retfærdigheten ikke bare bestaar i den uforskyldte syndsforlatelse, men tildels ogsaa i gjenfødelsens naade. Hvad mig angaar er det min opfatning at vi blir delagtige i det nye liv, *fordi* Gud av naade uforskyldt forliker os med sig selv«. [2]) sml. av ældre især *J. T. Beck*. Medens *Feine* erkjender at der i Rom 3, 21 f. ifølge v. 24 kun er tale om en *tilregnet* retfærdighet, har han merkelig nok den opfatning at 1, 17 sigter til en aktiv retf., idet han henviser til v. 16, at evang. er en Guds kraft til frelse. »Ti hvor Guds kraft er, der er nyt gudd. liv og ny sedelig kraft, der kan retfærdigheten ikke indskrænkes til tilregnelsen...« Men det gaar dog ikke an paa den maate at argumentere ut fra det enkelte begrep *δύναμις ϑεοῦ*. Meget mere maa den nærmere betydning av evangeliets frelseskraft utledes av den i v. 17 givne begrundelse. [3]) sml. *Godet* og *Zahn* til stedet. [4]) Paulus's trosbegrep i 1, 17 kan neppe være et andet end i 3, 27 ff., som Feine synes at forutsætte, idet han til 1, 17 bemerker at i P.s trosbegrep — tilegnelse av hvad Gud har og tilbyr i Kristus — er overgangen git fra den tilregnede retfærdighet til den aktive, livsretfærdigheten. Men i 3, 21 ff. er troen mottagelsesorgan for den i Kristi død fuldbyrdede soning.

eller at retfærdigheten bestaar i ikke-tilregning av synd eller i syndsforlatelse (4, 2—8). Først i kraft av den tilregnede retfærdighet utvikler der sig hos den troende ogsaa en aktiv (habituel) retfærdighet (kap. 6—8).

Paa den anden side slutter *Zahn* for meget av verbet *aabenbares* (eller »avsløres«), naar han deri finder bevis paa at Guds-retfærdigheten allerede eksisterer paa forhaand, uavhængig av baade evangeliet og troen: da *δικαιοσύνη* er en egenskap som ikke kan være uten en personlig indehaver, og da hverken Gud eller den troende tilhører av evangeliet her er indehaveren, saa kan der kun tænkes paa Jesus Kristus, som jo efter 1, 2—4 er evangeliets altbeherskende midtpunkt. Hans fuldkomne retfærdighet er av guddommelig oprindelse (5, 18 f.) og kan derfor kaldes en *δικ. θεοῦ*; men den er paa den anden side bestemt til at bli *menneskenes* eie. I evangeliet og først i det avsløres denne retfærdighet for verden, dog ikke for alle tilhørere, men kun for dem som tror; derfor tilføier apostelen: *ἐκ πίστεως*.

Nu er det rigtig nok, at Guds-retfærdigheten efter Paulus har sit objektive grundlag i Kristi person saaledes som evangeliet fremstiller ham; det fremgaar av hvad vi alt har anført om 3, 22 ff. Men ved Zahn's opfatning kommer ikke *ἐκ πίστεως* til sin ret. Zahn refererer nemlig *ἐκ πίστεως* bare til *ἀποκαλύπτεται* (som allerede hans forgjænger *Hofmann*, men ogsaa *B. Weiss* og *Odland* m. fl.) eller gaar m. a. o. ut fra at det kun hører til verbet. Men selv om denne konstruktion synes at følge av ordstillingen, saa er den dog av saklige grunde uholdbar, som det straks skal bli paavist[1]).

---

[1]) Allerede sproglige grunde gjør denne forklaring av komplementet *ἐκ πίστεως* usandsynlig. Ti hvis apostelen med »av tro« i virkeligheten har ment »for den troende«, hvorfor sa han da ikke dette? Ved omskrivninger som »ifølge tro«, »under forutsætning av tro«, d. v. s. »kun for den som tror«, tilslører man det unaturlige i Paulus's uttryksmaate. Træffende bemerker Philippi mot Hofmann: »En saadan objektiv i Kristus oprettet retfærdighet kunde bare aabenbares *ἐν εὐαγγελίῳ*, ikke ogsaa *ἐκ πίστεως* eller endog ved begge dele paa én gang. Evangeliet vilde aabenbare den og troen ta den som aabenbaret, men ikke selv aabenbare den«.

Tar vi nemlig *ἐκ πίστεως* som et komplement til *ἀποκαλύπτεται,* saa har Paulus kun sagt at Guds-retfærdigheten i evangeliet blir avsløret for troen, men ikke at denne retfærdighet blir den troende *tildel.* Zahn har følt denne vanskelighet, men søker at komme fra den ved kunster. »At den troende ikke blot lærer Guds-retfærdigheten at kjende, men just dermed ogsaa faar den til eie, fremstilles i brevets videre forløp, men gir sig ogsaa alt her av sammenhængen med v. 16. Ti hvordan skulde den blotte viden om den i J. Kr. aabenbarede gudmenneskelige retfærdighet gjøre evangeliet til en Guds kraft som frelser den troende fra fordærvelsen?« Dette er sandt nok, men hvorfor tillater han saa ikke at Paulus likefrem siger det i v. 17 a? Følgen er at Zahn ogsaa kommer i forlegenhet med skriftbeviset i v. 17 b som dog tydelig nok peker paa at *δικαιοσύνη θεοῦ* i v. 17 a maa forbindes med *ἐκ πίστεως.*

Heller ikke har Paulus nogensteds ellers præget den formel at Guds retfærdighet bestaar i Jesu Kristi retfærdighet, saa nær det end kunde ha ligget. Zahn henviser vel til Rom. 5, 15—19; 10, 6—10, og især 1 Kor 1, 30 (hvor »fra Gud« skal forklare »Guds« i Rom 1, 17, likesom »av Gud« i Fil 3, 9). Men vel har Paulus sagt at Kristus er »blit os retfærdighet fra Gud« og at »han er lovens ende til retfærdighet for enhver som tror«, men i disse uttryk er retfærdigheten vel at merke noget som er *følgen* av Kristi liv og gjerning med os; *δικαιοσύνη* er og blir et prædikat til den troende, ikke til Kristus.

Men er det exegetisk uholdbart baade at ta *δικ. θεοῦ* i Rom 1, 17 som den av Gud meddelte (indgydte) retfærdighet (nye sedelige vilje) og at ta det som den av Gud i Kristus virkeliggjorte retfærdighet, eftersom denne ikke kan være avhængig av vor tro, saa kan *δικαιοσύνη θεοῦ* blot forstaaes som den *av Gud tilregnede retfærdighet.* Det vil da ikke gjøre nogen væsentlig forskjel om vi forklarer genitiven som en gen. *autoris* eller en gen. qualitatis, resp. *relationis.* Ti vistnok blir det i første fald uttrykkelig betonet at denne retfærdighet er en Guds gave, ufortjent fra vor side, idet retfærdiggjørelsen er »en syntetisk, ikke en analytisk dom«[1]), medens dette moment

[1]) *A. Ritschl's* træffende uttryk.

endnu ikke ligger i den anden forklaring av genitiven. Men implicite antyder Paulus ogsaa efter den det samme, forsaavidt Guds-retfærdighetens aabenbarelse i *evangeliet* forutsætter at den ikke er aabenbaret i loven, og ved tilføielsen *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* blir det ihvertfald ganske klart at det ogsaa i dette tilfælde dreier sig om en tilregnet retfærdighet, en *troens* og ikke en gjerningernes eller livets retfærdighet.

For Luthers oversættelse av uttrykket *δικ. ϑεοῦ*: en retfærdighet som gjælder for Gud, kan man dog anføre analogien med Jak. 1, 20 (og Mt. 6, 33) samt Rom. 2, 13; 3, 20 og Gal. 3, 11, hvor Paulus til begrepet retfærdig føier den nærmere bestemmelse »*for* (*hos*) *Gud*«. Særlig bemerkelsesværdig er overgangen i Rom. 3, 20 til 3, 21, hvor han efterat ha betonet at »av lovgjerninger skal intet kjød bli retfærdiggjort *for ham*« (ps. 143, 2), fortsætter: »Men nu er *Guds* retfærdighet aabenbaret uten lov . . . ved troen paa Jesus Kristus«. Og det synes ikke tilfældig at apostelen i Gal.brevet, hvor han taler om »retfærdighet« simpelthen, citerer ps. 143, 2 uten slutningsordene *ἐνώπιον αὐτοῦ*, medens disse slutningsord i Romer-brevet svarer til den nærmere bestemmelse av retfærdigheten som Guds retfærdighet. Overfor romerne, som var et rettens folk folk, var det mere nødvendig end overfor galaterne at betone at det i evangeliet dreier sig om en guddommelig, ikke en menneskelig retfærdighet, d. v. s. en retfærdighet saadan som Guds eller saadan som Gud anerkjender den, ikke blot en saadan som gjælder blandt mennesker.

Tilføielsen av *ϑεοῦ* er saaledes ikke overflødig, som flere fortolkere har indvendt mot Luther, idet de har bemerket at en retfærdighet som ikke gjælder for Gud, for apostelen ikke er nogen retfærdighet. Paa den anden side har ikke *ϑεοῦ* en saadan betoning som man skulde vente, ifald det skulde uttrykke Paulus's særegne opfatning av retfærdiggjørelsen. Tonen ligger ikke saa meget paa *ϑεοῦ* som paa komplementet *ἐκ πίστεως* etc., og det samme gjælder i 3, 21 f., hvor eftertrykket hviler paa *χωρὶς νόμου* paa den ene side og *διὰ πίστεως* etc. paa den anden.

Den vigtigste motgrund er den som hentes fra 10, 3, hvor Guds-retfærdigheten danner motsætning til jødernes *egen*-retfærdighet. Men passer det her virkelig at oversætte: »Da de ikke kjendte den av Gud tilregnede retfærdighet og søkte at opstille den selverhvervede retfærdighet, underkastet de sig ikke den av Gud tilregnede retfærdighet«? Efter mit skjøn er det ingen naturlig oversættelse. Men ser vi paa sammenhængen, er motsætningen heller ikke mellem en av Gud tilregnet og en selverhvervet retfærdighet. Paulus har i slutten av kap. 9 paapekt

det merkelige faktum at hedningerne, som ikke stræbte efter retfærdighet, fandt den, medens Israel trods sin stræben ikke naadde frem til retfærdighetens norm *(νόμον δικαιοσύνης)*. Her er altsaa endnu bare tale om *én* virkelig retfærdighet; men idet apostelen skal forklare grunden til dette resultat, nævner han to forskjellige midler til maalet: *ἐκ πίστεως* og *ἐξ ἔργων*. Det sidste middel er utelukket av Gud selv ved den frelsesvei han har opstillet i Kristus som er lovens ende — for at retfærdighet skal bli hver den til del som tror (9, 30—33; 10, 4). Idet nu jøderne miskjendte denne guddommelige frelsesordning, miskjendte de tillike den retfærdighet som Gud har *forordnet* eller som gjælder for Gud, og søkte at fastslaa eller opstille *(στῆσαι)* sin egen retfærdighet, ɔ: den som i deres egne øine gjælder for retfærdighed, ɔ: gjerningernes i motsætning til troens. Vistnok vil da *τὴν ἰδίαν* praktisk sige en ved egne gjerninger opnaadd retfærdighet, men det er ikke just uttrykt ved *ἰδίαν*. Og vistnok vil Guds-retfærdigheten sige en av Gud tilregnet retfærdighet, men det er ikke dette moment som her fremhæves ved *τοῦ θεοῦ*.

Hvad endelig Fil. 3, 9 angaar, da har man ikke uten videre ret til at anvende det av Paulus der brukte komplement *ἐκ θεοῦ* som fortolkningskanon for genitiven *θεοῦ* i Rom. 1, 17; 3, 22. Filipper-brevet er senere end Romer-brevet, og *ἐκ θεοῦ* kan indeholde en ny nuance i tanken. Men det er dog tvilsomt om man tør gjengi *ἐκ θεοῦ* = den av Gud tilregnede retfærdighet; snarere skal det vel betegne at trosretfærdigheten stammer fra Gud i den forstand at den er stiftet, *forordnet* av ham[1]).

Dog, ulike vigtigere end spørsmaalet om hvordan genitiven *θεοῦ* skal analyseres — om den betegner retfærdigheten som den av Gud tilregnede eller den for Gud gjældende — er det næste: hvad betyr *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*?

Vi har alt ovenfor pekt paa at *ἐκ πίστεως*, trods ordstillingen, ikke kan henføres til verbet *ἀποκαλύπτεται*, men nærmest hører til *δικαιοσύνη θεοῦ*; det fordres av skriftbeviset i v. 17 b, og det har ingen større vanskelighet end at *δύναμις θεοῦ* i v. 16 logisk maa tages til komplementet *εἰς σωτηρίαν*. Naar *ἐκ πίστεως*

---

[1]) Man kan ikke tillægge den omstændighet nogen særlig vegt, at der ved forklaringen av genitiven *θεοῦ* i 1, 17 som en gen. qual. eller relat. ikke blir parallelisme mellem denne gen. og den i v. 16 paa den ene side, v. 18 paa den anden; over den forskjellige nuance i genitiven har græske forfattere sikkert ikke reflektert i den grad som vi i vor exegese er nødt til.

er adskilt fra *δικ. θεοῦ* ved verbet *ἀποκαλύπτεται*, da er det aabenbart for sterkere at uthæve komplementet. Flere fortolkere underforstaar derfor med rette et partic. som *οὖσα* eller *γιγνομένη* til *δικ. θεοῦ*, sml. 3, 22 *δικ. θεοῦ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. εἰς πάντας ... τοὺς πιστεύοντας*.

Det første komplement *ἐκ πίστεως* uttrykker da at Gudsretfærdigheten utspringer av eller hviler paa tro, nemlig forsaavidt det er troen som av Gud regnes til retfærdighet (sml. 4, 5). Derfor kan Paulus baade tale om »retfærdigheten av troen« (eller »ved troen«)[1] og om »troens retfærdighet«[2]. Spør vi hvad for en tro Paulus sigter til, saa er for det første at svare at artikelen med flid er utueladt for at fremhæve troens begrep, troen som tro i motsætning til alle gjerninger, og at der altsaa ikke saa meget reflekteres over troens indhold; dette var foranlediget ogsaa av det skriftsted apostelen har for øie, Hab. 2, 4. Forsaavidt kan det forstaaes at enkelte fortolkere her har tænkt paa den gammeltestamentlige tro og først i *εἰς πίστιν* har fundet en henvisning til den nytestamentlige tro. Men der kan allikevel ikke være tvil om at Paulus alt med *ἐκ πίστεως* mener den kristelige tro; det fremgaar av hele sætningen, idet der jo er tale om den retfærdighet som aabenbares i *evangeliet*: avsløringen av denne retfærdighet og den tro som den kommer av, sker først nu, selv om den er forutforjættet (sml. 1, 2) og bevidnet av loven og profeterne (3, 21); og derfor bestemmer Paulus i 3, 22 den tro som formidler Guds-retfærdigheten, nærmere som *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, likesom han i Gal. 3, 22 ff. uttaler at »troen«, ɔ: Jesu Kristi tro, og dermed retfærdigheten først kom med Kristus. Og hvad angaar citatet av Hab. 2, 4, saa maa det merkes at dette har profetisk tid: *ζήσεται*, og at Paulus sikkerlig deri har fundet en forjættelse om den *messianske* frelse.

Men hvorfor nøier apostelen sig ikke med det første komplement *ἐκ πίστεως*, hvorfor tilføier han det andet: *εἰς πίστιν*? Man skulde tro, at paastanden i v. 16: »Evangeliet er en Guds

---

[1]) 9, 30; 10, 6 (*ἐκ πίστεως*); Fil 3, 9 (*διὰ πίστεως .., ἐπὶ τῇ πίστει*).
[2]) 4, 11. 13.

kraft til frelse for enhver som tror osv.«, var tilstrækkelig begrundet ved den sætning at der i evangeliet aabenbares en Guds-retfærdighet *av* tro. Og mange er da ogsaa de forklaringer som i tidens løp er git av det dobbelte tillæg: »av tro *til tro*« [1]).

Vi har alt omtalt og avvist én: fra gammeltestamentlig til nytestamentlig tro (eller fra Abrahams til Abrahams børns tro). Formelt beslegtet med denne er den ikke ualmindelige forklaring: fra én grad av (kristelig) tro til en anden, som ogsaa findes hos Luther. Men denne forklaring er allerede sproglig meget betænkelig. 2 Kor. 3, 18: *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* og ps. 84, 4: »fra kraft til kraft« frembyr ikke nogen tilstrækkelig analogi til sprogbruken i Rom. 1, 17, da vi der ikke bare har en anden præposition, men ogsaa en anden konstruktion. Efter at »av tro« (*ἐκ πίστεως*) har tjent som nærmerebestemmelse til *δικ. θεοῦ*, kan man ikke uten den største grammatiske haardhet omsætte »*av* tro« til »*fra* tro«. Og tænker vi paa selve saken, maa det siges at et fremskridt i troen, om end i og for sig en paulinsk tanke, dog aldrig ellers av apostelen knyttes til retfærdiggjørelsen paa den maate. Og her hvor brevets tema opstilles, vilde en saadan nærmere bestemmelse kun være paa sin plads, ifald den blev nærmere forklaret i brevets videre utførelse; men saavidt vi kan skjønne leter man forgjæves efter en slik forklaring senere i brevet.

εἰς πίστιν opfattes derfor av de fleste nyere fortolkere kun som en angivelse av formaalet for aabenbarelsen av Guds-retfærdigheten — saa de fortolkere som tar *ἐκ πίστεως* etc. til *ἀποκαλύπτεται* — eller for selve Guds-retfærdigheten. Den aabenbares ut fra tro ɔ: for den troende, for at fremkalde tro (saaledes Hofmann, Zahn o. fl.) — eller: som værende av tro og bestemt til at mottages i tro (Philippi, Godet, Lipsius m. fl.).

---

[1]) Av *Bengel* opregnes følgende: fra en tro til en anden, fra den tilbydende Guds tro til de mottagende menneskers, c. 3, 2 ff.: fra jødernes og den gamle pakts tro til den nye pakts og ogsaa hedningernes, 3, 30; fra Paulus's tro til romernes c. 1, 12; fra ett trin i troen til et videre trin, 1 Joh 5, 13; fra de sterkes tro til de svakes, c. 14, 1 f.; fra vor forventende tro til den tro (bevis) som skal ydes av Gud ved livets gave.

Det lar sig imidlertid ikke negte at *εἰς πίστιν* paa den maate blir noksaa ørkesløst. Det siger sig jo selv, at naar Guds-retfærdigheten eller dens aabenbarelse forutsætter tro for at bli tilegnet eller erkjendt, saa vil og skal den ogsaa føre til tro. Men apostelen maa dog ha hat en mere bestemt hensigt med at tilføie dette komplement. *B. Weiss* søker da at gjøre denne erkjendelse fyldest ved at ta *πίστις* i en anden betydning i det sidste komplement end i det første. Tankens nerve ligger, siger han, i dette begreps dobbelttydighet: a) »troende mottagelse av evangeliet«[1]), b) »frelsestillid til Kristus«[2]). *Weiss* gaar da ud fra at *ἐκ πίστεως* hører til *ἀποκαλύπτεται*, og fortolker dette som Hofmann og Zahn: Guds-retfærdigheten avsløres kun for den som tror evangeliet (medens den for den ikke-troende er og blir et uavsløret gode) *εἰς πίστιν*: for at hitføre hjertets tillid til Kristus som er betingelsen for retfærdiggjørelsen og frelsen. Saaledes ogsaa *Odland*.

Har vi imidlertid erkjendt at *ἐκ πίστεως* hører til *δικ. ϑεοῦ*, da bortfalder grundlaget for en saadan distinktion, forsaavidt allerede det første *πίστις* (»av tro«), efter hvad vi ovenfor saa, betegner *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (sml. 3, 22), og der vilde ikke være nogen mening her at gjøre den omvendte skjelning.

Men ellers ligger der aabenbart en rigtig følelse til grund for den omtalte skjelnen. Det kan ikke være tilfældig at Paulus ogsaa andensteds har en lignende fordobling, fremfor alt i Rom. 3, 22, hvor han ikke bare siger at Guds-retfærdigheten er formidlet »ved Jesu Kristi tro«, men ogsaa at den er bestemt »til alle og over alle som tror«. Dernæst ogsaa i Gal. 3, 22, hvor han betegner det som skriftens hensigt med at indeslutte alt under synd, at forjættelsen »av Jesu Kristi tro skulde gives de troende«. Hvorfor denne dobbelte fremhævelse av troen?

Grunden er ikke saa vanskelig at forstaa naar vi erindrer at de jødekristne motstandere apostelen hadde for øie, dog ogsaa vilde være *kristne*, og at de derfor i en viss forstand

---

[1]) saaledes især i de ældre breve og forøvrig utenfor retfærdiggjørelseslæren. [2]) saa indenfor retfærdiggjørelseslæren. Hvorvidt denne Weiss's distinktion er korrekt, skal vi her ikke indlate os nærmere paa.

indrømmet at retfærdiggjørelsen og frelsen blev formidlet ved troen — kun ikke ved troen alene, men ved tro og lovgjerninger. Naar jøder tok ved troen, vedblev de at holde loven, det faldt i begyndelsen ganske av sig selv; og hvor nær laa da ikke den slutning at hedninger, som blev troende, ogsaa skulde overta Mose-loven. Men medens det første kunde ske ganske harmløst — hvorfor Paulus heller ikke som regel bestred rigtigheten av det[1]) — berodde det sidste paa et principielt syn paa loven som nødvendig til retfærdighet og frelse. Naar hedninger efter at ha sluttet sig til kristendommen i den tro at den gjør retfærdig og salig, efterpaa fik høre at deres frelse ikke var sikret uten at de blev indlemmet i det utvalgte folk, saa maatte loven fremstille sig for dem som det egentlig avgjørende, og troen kun som et supplement til loven. Noget lignende maatte gjælde der hvor de jødekristne vel ikke likefrem forlangte av de hedningekristne at de skulde bli som jøder, men dog skilte sig ut og ikke holdt fuldt samfund med de uomskaarne kristne (sml. Gal. 2, 11 ff.).

Ser vi nu særskilt paa Romer-brevet, saa forutsætter Paulus at hans læsere er enige med ham i at kristendommen eller troen frelser, idet der i evangeliet er aabenbaret en Guds-retfærdighet av tro eller ved Jesu Kristi tro (1, 17; 3, 22). I 3, 23 viser konstruktionen (merk participiet *δικαιούμενοι*!) at han argumenterer ut fra denne forutsætning, ut fra »troens lov« (3, 27)[2]). Men hvad han finder det nødvendig at sige romerne er at et menneske retfærdiggjøres av tro *uten lovens gjerninger*, eller at trosretfærdigheten er bestemt for alle og tilstrækkelig for alle som tror (*εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας*) uten forskjel mellem hedninger og jøder, eftersom de alle har syndet og mangler Guds ære. Det er den samme tanke han har streifet alt i 1, 16: »Evangeliet er en Guds kraft til frelse for enhver som tror, baade jøde og græker«[3]). Og det er nu i virkeligheten det i den sidste apposition uttalte *»troen alene«*, som gjenoptages i *εἰς πίστιν*[4]). Hadde apostelen kun sagt *ἐκ πίστεως*,

[1]) sml. 1 Kor. 7, 17. 18; 9, 20; (Gal. 5, 3). [2]) sml. især *Hofmann*, Schriftbeweis I s. 552. [3]) Se utlæggelsen ovenfor. [4]) »Ex fide in fidem dicit *fidem meram;* Phil. 3, 7—12«, Bengel.

saa vilde han ikke sagt mere end hvad ogsaa hans jødekristne motstandere indrømmet, han vilde ikke ha faat uttrykt at troen baade er kristendommens begyndelse og ende, retfærdighetens stedsevarende grundlag, som ikke behøver at utfyldes ved loven. Men idet han bestemmer Guds-retfærdigheten som en der er *av* tro *til* tro, uttaler han positivt det samme som han i det bekjendte vers 3, 27 uttaler negativt: tro uten lovens gjerninger, *sola fide*[1]).

Endnu har vi dog ikke berørt det som er sandhetsmomentet i Weiss's skjelning mellem *πίστις*'s betydning i det første og det andet komplement. Naar judaisterne talte om troen, saa har de aabenbart fattet den væsentlig intellektuelt[2]), og netop derfor hadde de heller intet øie for dens etiske betydning, men mente at den maatte utfyldes av loven (sml. fides caritate formata). Det laa overhodet nær for jøderne med sin addition av gjerninger og tro at opfatte troen overveiende som assensus[3]); at bli en kristen var at ta ved den tro at Jesus er Messias. Det var denne tro som adskilte dem fra deres vantro landsmænd, likesom det var monoteismen som adskilte jøderne fra hedningerne. Begrepet »troen« fik derfor let en objektiv vending; *πίστις* eller *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* kom til at betegne hvad vi kalder kristentroen[4]).

Anderledes med Paulus. Gjennem sin eiendommelige, dype oplevelse av forskjellen mellem jødedom og kristendom var han kommen til et andet begrep om hvad lov og hvad tro er end de jødekristne flest. Troen var ikke blot et plus til loven, men principet for et nyt Guds-forhold. Troen er det at forlate sig paa Guds naade i Jesus Kristus, væsentlig »*fiducia*«, tillid til Gud og til Kristus som døde for vore synder og opstod til vor retfærdighet (Rom. 4, 24; Gal. 2, 20).

Derfor var Paulus ikke bange for at troen ikke skulde

---

[1]) Ogsaa *Zahn* — likesom Hofmann — indrømmer at Paulus med *εἰς πίστιν* indirekte har uttalt at den troende aldrig kommer ut over troen; sml. *Lipsius:* før og efter mottagelsen av Guds-retfærdigheten kræves intet andet av os end tro (saa ogsaa *Jülicher*). [2]) som senere de romerske teologer. [3]) sml. Jakobs polemik mot den døde tro, 2, 14 ff. [4]) saaledes alt Gal 1, 23; 3, 23.

være tilstrækkelig til retfærdighet og frelse. Naar bare troen i sandhet var *tro!* Det er vel ogsaa for at indprente dette, ikke blot for at udelukke lovens gjerninger, at han til *ἐκ πίστεως* føier *εἰς πίστιν* og til *διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.* Rom. 3, 32 *εἰς πάντας τ. πιστεύοντας* (sml. Gal. 3, 22). Uten en saadan tilføielse kunde hans ord misforstaaes som om han ansaa den blotte objektive kristentro for nok til frelse; og da vilde hans motstandere ha hat let spil. Til den objektive kristentro var det naturlig at føie et supplement som loven. Men ved at sige »av tro til tro« antyder Paulus at det som kræves, ikke er noget mere end troen, men kun en sand tro, en tro som virkelig fortjener dette navn. Hvad han nærmere bestemt mener, faar han anledning til at utvikle i brevets videre forløp, idet han paaviser de forskjellige frelseskjendsgjerningers betydning for troens liv (sml. 3, 24 f.; 4, 24 f. o. s. v.).

V. 17 b. Hvad nu endelig *skriftbeviset* Hab. 2, 4 angaar, saa behøver vi ikke nærmere at gaa ind paa forholdet mellem apostelens anvendelse og stedets historiske mening. Han citerer det frit efter LXX, med tydelig hensyntagen til den hebraiske text. Ti medens LXX til *πίστεως* føier et *μου*, hvorved profetordet faar en anden og for Paulus uanvendelig betydning: den retfærdige skal leve av min ɔ: Guds tro(skap), saa har Paulus kun *πίστεως* som efter meningen svarer til grundstedets »sin tro«. Hos Hab. er der tale om motsætningen mellem de hovmodige kaldæer og de ydmygt troende israeliter. Imot alle som hovmoder sig av sin egen styrke og kraft stiller profeten den ydmyge israelit som sætter sin tillid til Gud alene. Medens de ugudelige skal omkomme, skal denne, som er retfærdig i Guds øine, *leve.* Paulus, som bortser fra stedets historiske begrænsning, tolker dette (typiske) profetord messiansk, og finder da i det uttalt den sandhet at den retfærdige skal leve av tro, nemlig av den samme tro hvorved han er blit retfærdig (kristentroen). Det er ikke nødvendig, ja ikke engang berettiget, at la apostelen — i strid med grundstedet — forbinde *δίκαιος* med *ἐκ πίστεως.* Ti vistnok kan han andensteds hypotetisk tale om *δικαιοσύνη ἐκ νόμου*; men i virkeligheten kjender han dog kun én slags retfærdige, nemlig de som er det i kraft av troen, og

derfor vilde der fremkomme en falsk motsætning, om man oversatte: »den av troen retfærdige«. At retfærdigheten kommer »av troen«, kan som *Philippi* bemerker, ikke bare bevises derved at livet blir tilkjendt den av tro retfærdige, men ogsaa derved at den retfærdige faar livet bare av troen. Og i virkeligheten er denne sidste opfatning ogsaa bedst skikket til at faa frem det som er apostelens hensigt med tilføielsen av *εἰς πίστιν*, nemlig at troen ikke bare er utgangspunktet, men ogsaa endepunktet for Guds-retfærdigheten: skal den retfærdige leve av troen, da er troen baade Alpha og Omega, utover troen kræves der da intet til frelsen.

Saaledes har Paulus med v. 17 b bevist sin sats i v. 17 a og dermed igjen sin paastand i v. 16. Og efter den forstaaelse av Rom. 1, 17 vi ved denne undersøkelse er kommen til, kan vi kun sige at *Luther* fuldt ut beholder ret i sin opfatning av stedet. Vi har allerede i dette Romer-brevets tema en erklæring av den store verdensapostel som i en kort sum indeholder den grundtanke den lutherske reformation hviler paa: *sola fide!*

Evangelium.

Irenæus — Hippolyt — Novatian.

Av
Anton Fridrichsen.

Slagordet i den nye tidsalder som oprandt med reformationen, var »*evangeliet*« og »*evangelisk*«. Et forsøk paa at kaste lys over ordet »evangelium« i dets vekslende indhold og betydning i kirkens historie, synes derfor at høve godt i et reformationsfestskrift. I tilknytning til en tidligere undersøkelse i *N. T. T.* (1912 s. 153—170, 209—256) skal der da i det følgende søkes git en fremstilling av et enkelt avsnitt av begrepets historie, hvis betydelige interesse særlig *Harnack* har pekt paa (Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung 1910 s. 238).

§ 1.

1. Efter alt at dømme er det urgamle kristelige begrep *τὸ εὐαγγέλιον* skapt av den førpaulinske hellenistiske mission. At det er *førpaulinsk*, kan man se av den maate Paulus bruker det paa: som en alment gangbar mynt i den fælles urkristelige sprogskatt. At det er *hellenistisk*, syner sig av følgende: a) *εὐαγγέλιον* i betydningen av et glædelig, et befriende og reddende budskap av religiøs art, findes ellers i hellenismen, og kun der, mens der ikke kan opdages noget tilknytningspunkt i den palæstinensiske jødedom. b) I evangeliene er ordet ubestridelig sekundært. Det findes bare hos Markus, og det paa en maate som viser at det er ført ind fra missionsterminologien. Matthæus i sin gjengivelse av Mk gir uttrykket en judaiserende retouchering (*τῆς βασιλείας*). c) Skjønt *evangelion*

for det meste staar i bestemt form (»evangeliet«), saa er der dog tilfælde hvor det staar ubestemt: et evangelium. Det viser at ordet er opstaat og fortrinsvis levde i et miljø hvor »evangelion« var et alment artsbegrep.

2. Dette oldkristelige missionsord, »evangeliet«, finder selvfølgelig sin sikkreste bevidnelse hos den ledende missionær og forfatter, *Paulus*.

Han bruker begrepet som objekt for *κηρύσσειν* (I Thess 2, 9; Gal 2, 2; Kol 1, 23; cfr. Mk 1, 14; 13, 10; 14, 9 [16, 5]), *εὐαγγελίζεσθαι* (I Kor 15, 1; II Kor 11, 7; Gal 1, 11), *καταγγέλλειν* (I Kor 9, 4), *λαλεῖν* (I Thess 2, 2), *τιθέναι* (I Kor 9, 18), desuten, bestemt av sammenhængen, *μεταδοῦναι* I Thess 2, 8, og Act 20, 24 *διαμαρτύρασθαι*. Fra tilhørernes side svarer til forkyndelsen et *ἀκοῦσαι* (Ef 1, 13; Kol 1, 23 [1, 5] Act 15, 7), et *δέξαι* (II Kor 11, 4), *παραλαμβάνειν* (I Kor 15, 1); *πιστεύειν* findes kun Mk 1, 15, cfr. dog I Kor 15, 2; II Thess 2, 13; Rom 10, 17; Fil 1, 27; II Kor 10, 14. 15. I en hel række av disse uttrykk vil Paulus ha været i overensstemmelse med den gjængse missionstalebruk.

Men hans originalitet fornegter sig heller ikke her. Han tumler med ordet med temperamentsfuld kraft og lar det spille i livlig skiftende forbindelsesvariationer. Formelig som en hypostase trær det frem i de mange præpositionale og genitiviske forbindelser, som objekt, hensynsobjekt, subjekt, og i sammenhæng med eiendommelig valgte utsagnsord som »ikke skamme sig ved«, »gjøre prestetjeneste med«, »fuldføre«, »trælle for« osv.[1]) Missionspraksisens behov, verdensmissionærens ilende hast og en skapende sprogfantasi har her været sammen om at forme en række knappe, sammentrængte og særprægede uttrykk, hvor vor indfølingsevne sættes paa prøve, og som blev bestemmende for det kirkelige uttrykssæt: i den efterpaulinske old-

---

[1]) Se N. T. T. 1912 s. 217 ff. — Om bestemmelsene *τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ* er paulinske eller overtatt av Paulus, lar sig ikke bestemt formode. »Guds evangelium« kunde tænkes opkommet i den hellenistiske mission som motsætning til andre religiøse stormagters tilkjendegivelser. »Kristi evangelium« peker mere hen imot sammenhængen med Jerusalem.

kristelige literatur er det væsentlig disse specifikt paulinske vendinger som gaar igjen[1]).

3. I denne dristige personifikation av det religiøse begrep »evangeliet« staar Paulus helt paa fælles oldkristelig grund. Thi som indbegrepet av den kristelige frelsessandhet er »evangeliet« ikke anlagt paa at analyseres og omskrives til et konkret tankeindhold. Det som maa søkes, er et sammenfattende uttrykk for denne frelsessandhet. De faa indholdsbestemmelser som N. T. gir (i form av en tilføiet genitiv obj., cfr. Act 20, 24 »om Guds naade«; II Kor 4, 4 »om Kristi herlighet«; Ef 1, 13 »om eders frelse«; 6, 15 »fredens«; I Tim 1, 11 »om den salige Guds herlighet«. Rom 1, 1 heter det at P. er stillet til raadighet for et Guds evangelium *om hans søn*; de følgende høitidelige kristologiske utsagn kan ikke benyttes til rekonstruktion av evangeliet), sier ikke stort. Men det kan sees av forskjellige ting, at frelsessandheten har været *frelseshistorisk* orientert, og det paa dobbelt vis: For det ene har kjernepunktet været *forjættelsenes opfyldelse* (heri ligger kontinuiteten med Jesu forkyndelse, cfr. ogsaa »rikets evangelium« Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14). Dernæst er opfyldelsen fundet *i Jesu historie* med dens forskjellige hovedmomenter (cfr. I Kor 15, 2, hvor Paulus lægger vegt paa *τίνι λόγῳ* han forkyndte evg. for Korr. Gir de slipp paa dette historiske grundlag for frelsessandheten, saa har de tatt ved troen *εἰκῇ*, i det blaa, paa maafaa).

§ 2.

1. Ut fra denne dobbelte frelseshistoriske orientering av frelsessandheten vokset der saa frem en ny, kirkelig, dobbelt betydning av evangelion.

a) For det ene blev evangeliet lik *overleveringen om Jesus Kristus.* — Ikke bare i sin død og opstandelse, men i hele sit liv var Jesus paa ethvert punkt forjættelsenes opfyldelse (cfr. Mt evg.); og denne tanke i forbindelse med Jesu ords autoritet og den naturlige interesse for Jesu liv skapte den opbyggelige

---

[1]) Cfr. *ἕνεκεν . . τοῦ εὐ.* Mk 8, 35; 10, 29 (I Kor 9, 23). *διά* c. gen. Ef 3, 6; II Tim 1, 10. *κατά* I Tim 1, 11; II Tim 2, 8.

urkristelige fortællingstype og -masse. Her gaar begge momenter i ett: Jesus *forkynder* evangeliet og Jesus *er* evangeliet, en enhet som blir konsolidert indtil utviskning av bevisstheten om synspunktenes relative forskjel ved overleveringens *literære* fastlæggelse. Euangelion blir lik γραφή — scriptura, konkrete, overnaturlige dokumenter. Dermed var ogsaa forutsætningen git for at der kunde bli tale om *euangelia,* et for den ældste tid utænkelig uttrykkssætt.

b) Denne utvikling betød en sterk avsvækkelse av det vurderingsmoment som oprindelig laa i euangelion og som ordet selv gir uttrykk for; det levende og følte vek plassen for det teknisk-dogmatiske. Dog levde en rest av vurderingsmomentet videre i den anden kirkelige betydningsnuance av euangelion: Den i skriftene fastlagte overlevering om og omkring Jesus Kristus er det sted hvor man finder opfyldelsen av de i Det gamle testamente (loven og profetene) nedlagte *spaadomme og præformationer.* Men ogsaa dette forstaaes og haandhæves dogmatisk. Det er ikke længer de store frelsesforjættelser det dreier sig om, men alt mulig, væsentlig og uvæsentlig bringes ind under dette synspunkt, — ganske visst i videreførelse av meget sterke ansatser hos den ældste urkristendom. Vi faar da konstellationen *lex, prophetae et evangelium.*

c) Utviklingen hen til det literære og dogmatiske, som falder sammen med kanonhistoriens begyndelse, ligger i mørke for os. Endnu Mk 1, 1 er εὐαγγέλιον helst at forstaa paulinsk efter Fil 4, 15: Her skal fortælles om evangeliets første optræden i historien, nemlig i Jesu egen mund, som hans eget selvvidnesbyrd. — Saaledes skriver en mand av den urkristelige mission, idet han ser tilbake.

Den nye bruk av ordet, som klart bevidnes av *Justin* og *Irenæus,* maa være kommet op sammen med literaturen og den indre omdannelse av kristendommen i den efterapostoliske tid. Endnu omkring overgangen til det andet aarhundrede maa den gamle missionsterminologi ha holdt sig. Det ser vi av *de apostoliske fædre.* Hos dem finder vi en meget sparsom anvendelse av euangelion, og grunden ligger i dagen: Paa den ene side var εὐαγγέλιον et missionsuttrykk; men *patres app.* er ikke

fremgaat av missionsforhold; det er derfor andre begreper som der staar i forgrunden[1]) Paa den anden side fandtes endda ikke betingelsene for at kunne operere med εὐαγγέλιον som literær-dogmatisk størrelse. Virkningene av disse betingelsers indtræden kan vi først iagtta i fuldt maal hos *Irenæus*. Men før vi vender os til ham, maa vi fæste opmerksomheten ved endnu to linjer, som løper ut fra den gamle mission resp. Paulus.

2. a) Som sammenfattende uttrykk for den forløsende frelsessandhet som utfoldedes i missionsforkyndelsen, kunde begrepet *euangelion* ikke helt undgaa at ta farve av denne forkyndelses konkrete indhold. Men missionsforkyndelsen omfattet ved siden av frelsesbudskapet og som dettes forutsætning ogsaa *truselen* og *kravet*. Forkyndelsen av den nær forestaaende dom var bakgrunden for utropelsen av frelsen, likesom bevisstheten om at staa foran tidenes ende stod i forgrunden blandt de urkristelige missionsmotiver.

Saaledes kom ogsaa disse momenter: »krisen staar for døren, gjør bot!« til at træ i nær forbindelse med evangeliets begrep. Et vidnesbyrd om denne forbindelse finder vi i Mk 1, 15, hvor det fortælles at Jesus forkyndte Guds evangelium og sa: »Tidens maal er fuldt og Gudsriket kommet nær til. Gjør bot og tro paa evangeliet!« Og Rom 2, 16 betegner Paulus dagen og dommen som bestanddeler av sit evangelium. Endelig er det betydningsfuldt at ved siden av at »tro« paa evangeliet staar ogsaa ὑπακούειν, bøie sig under det (Rom 10, 16; II Thess 1, 8, cfr. ὑπακοὴ τῆς πίστεως Rom 1, 5; 16, 26).

b) Det var derfor ikke uten tilknytning til gammelt talesætt, naar siden evangeliet ved siden av at være historisk og dogmatisk kilde ogsaa blev kristelig *norm*. Et normativt drag laa alt i den gamle missionspraksis.

Men den ὑπακοή som denne fordret, undergik rigtignokk en betydelig forandring: det er nu evangeliet i betydning av overleveringen om Jesus Kristus, som blir lov og rettesnor for den kristelige praksis.

---

[1]) I I Clem (42, 1—3; 47, 26) og Barn (5, 9; 8, 3) brukes εὐαγγ. overhode kun i tilbakeblikk paa apostlene.

Saklig er dette forhold vokset frem av den autoritative stilling som »Herren« hadde i menighetene fra første færd av (I Kor 7, 9 osv.). Men *formalt*, terminologisk, har denne utvikling været om ikke netop muliggjort, saa iallefald sterkt begunstiget av de ovenfor paapekte ansatser. Det viser sig bl. a. ogsaa deri at tildels de samme vendinger kommer igjen, særlig formelen *κατὰ τὸ εὐαγγ.* Mart Polyc 1, 1; 19, 1; 22, 1. Men alt vidner om at det er den hellige tradition som nu er evangeliet. Martyriet maa være »i overensstemmelse med evangeliet« (1, 1; 19, 1); man skal ikke tiltvinge sig det, *ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐ.* (4, 1). Idethele gjælder det at leve efter Kristi ord i evangeliet (22, 1). De forskjellige forskrifter i Didaché motiveres med vendinger som *ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐ. αὐτοῦ* (8, 2); *ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐ.* (15, 3. 4); *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐ.* (11, 3). Det dreier sig paa alle disse steder om ting som utledes enten fra Jesu forbillede, eller fra hans ord. — *Ignatius* staar ganske paa samme linje, om end hans livlige aand fremkalder en større baade saklig og formel avveksling. Evangeliet er overleveringen om Kristus, sammenordnet med Loven, Profetene, Apostlene (ad Smyrn. 5, 1); det repræsenterer Kristus (cfr. Philad 5, 1), idet det formidler erkjendelsen av frelsesverket, Philad 9, 2; Smyrn 7, 2 *εὐ., ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται, καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.* Det forløsende drama er nærværende og virker gjennem beretningen om det. Naar Ignatius sier at evangeliet er *ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας* (Philad 9, 2), saa ligger det paa et helt andet plan end naar Paulus kalder evangeliet for en *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* (Rom 1, 17). For Ignatius er *corpus evangelicum* et naademiddel; han søker tilflugt hos evangeliet *ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*, og profetene viser frem til evangeliet like saa vel som til Kristus (Philad 5, 1. 2). Og naar det Philad 5, 2 heter om profetene at de er *ὑπὸ Ι. Χρ. μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος*, saa sigtes vel dermed til Jesu anerkjendende og forjættende ord i evangelietraditionen [1]).

---

[1]) I det bekjendte ord Philad 8, 2 skjelner Ign., presset av indvendingen *ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ*

3. Paulus' bruk av »evangelion« er ikke bare præget av hans originalitet, men ogsaa av hans høie religiøse selvfølelse. Saaledes taler han om »mit (vort) evangelium« eller »det evangelium jeg forkynder«.

a) Tildels gir denne tilføielse uttrykk for missionærens stilling og kaldsfølelse uten at sætte hans evangelium i forhold til andres, saaledes I Thess 1, 5; II Thess 2, 14, cfr. I Thess 2, 4. 9 *τὸ εὐ. ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*, altsaa ikke væsentlig forskjellig fra *τὸ κήρυγμα* eller *μαρτύριόν μου (ἡμῶν)*. Paa lignende vis har det sig med Rom 2, 16 og 16, 25.

I Galaterbrevet derimot synes der at være tale om et »paulinsk evangelium« 2, 2. 7. 9, cfr. II Kor 4, 3.

Men det vilde være feilagtig at identificere dette paulinske evangelium med hans lære om retfærdiggjørelse av tro uten lovgjerninger. Den er en kamplære fremkaldt av yttre og indre opgjør. Gal 2, 7 viser at »mit evangelium« er det samme som »forhudens evangelium«. Ved siden av det staar »omskjærelsens evangelium«. Og Peter er utrustet til at være apostel for de omskaarne, Paulus til at være det for hedningene. Det er aapenbart at skilnaden mellem disse to evangelier maa ligge i betoningen av enkelte momenter under fastholdelse av den fundamentale enhet. Og man tar neppe feil naar man antar at det specifikt paulinske har været den tanke at *forjættelsen* som er opfyldt i Kristus, *ogsaa gjælder τὰ ἔθνη*; ogsaa de er arvinger *κατ' ἐπαγγελίαν*; *det* var det glædesbudskap Paulus forkyndte og som han ikke taalte nogen forkluddring av (Gal 1, 6; II Kor 11, 4).

Saaledes forstaat blir det paulinske evangelium en positiv sandhet, hvis negative pendant er polemiken mot »lovgjerningene« i troens navn. I sin positive form var altsaa forhudens evangelium kun en speciel vending av det fælles urkristelige evangelium, om end en vending med vidtrækkende konsekvenser. Og dette evangelium var det han forela for autoritetene i Jeru-

---

πιστεύω« mellem tradition og historie. Men likesaalitt som denne uttalelse vidner om hans normale tænkesætt, likesaalitt berører den hans umiddelbare opfatning av »evangeliet«.

salem, og disse konsekvenser var den *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* (Gal 2, 5. 14) som han kjæmpet for at verne.

b) Gjennem denne Paulus' kamp vandt paa den ene side *apostelnavnet en overordentlig betydning*, paa den anden side blev *evangeliet paa det nøieste bundet til den apostoliske autoritet*. Den oprindelige forestilling, at evangeliet først blev forkyndt av Kristus og saa ført videre av apostlene, traadte tilbake for den, at evangeliet er apostlenes lære. Dette blev saa kombinert med den nye betydning av evangeliet som traditionen om Kristus derhen at den evangeliske tradition stammer fra apostlene.

Ogsaa her finder vi utviklingsresultatet klart hos *Irenæus*.

4. Det ovenfor anførte kan sammenfattes saaledes:

a) »Evangeliet« i den urkristelige mission var navnet paa budskapet om at Guds løfter er opfyldt i Jesus Kristus, hans død og opstandelse.

b) Dernæst blev »evangeliet« overleveringen om Jesus Kristus.

c) I forbindelse dermed blev »evangeliet« (evangelium) det høiere motstykke til »loven og profetene«, disses opfyldelse.

d) Den saaledes fastlagte evangeliske overlevering blir kristenlivets og kirkens lov.

e) Denne overleverings ophav og garanti er apostlene.

§ 3.

I *Irenæus'* skrifter trær den katholske anskuelse og terminologi fuldt færdig frem.

1. Det som først og sterkest drar opmerksomheten paa sig, er at *evangelium* og *evangelieskrift* er ett og det samme. Overfor hæretikerne hævder Irenæus disse skrifter som de rette normer og opfordrer til *scrutari in evangeliis* (II 33. 3). Men det gamle enhetsbegrep raar fremdeles, og der er derfor mest tale om *evangelium*[1]: Den høieste frækkhet er *ipsum evangelium sequi nolle* (IV 60. 2, *ipsa evangelia* III 11. 12), og der tales om *quaedam eorum, quae in evangelio posita sunt* (I 13. 2).

---

[1]) Justin Dial. 100, 1 *ἐν τῷ εὐ. γέγραπται εἰπών* (Mt 11, 27).

Han belægger sine utførelser med et: *sicut evangelium et omnes seniores testantur* (II 33. 3) og byr gnostikerne *aut absolutionem suam aut evangelium reprobare* (II 33. 1). Mt 17, 3 citeres med *quemadmodum evangelium rettulit* (IV 34. 9) og Joh 1, 18 med *quemadmodum in evangelio scriptum est* (IV 34. 6). Almindeligst er i det hele vendingen *in evangelio*, som sikkert gjengir den opbyggelige og liturgiske formel: *legere in e.* (IV 45. 1), *duodecim denominati apostoli in e.* (II 32. 3), *ὁ ἐν τῷ ε. ἑκατόνταρχος* (I 1. 13), *Anna, quae in e. dicitur etc.* (I 1. 17)[1].

2. Som hellig skriftoverlevering er evangeliet (evangeliene) motstykket til *loven og profetene*, opfyldelsen av det som der staar skrevet, og danner sammen dermed skriften, *scriptura*. I kampen mot gnostikerne med deres forkastelse av G. T.[2]) kom der til at ligge stor vegt paa at vise overensstemmelsen og sammenhængen mellem de to skriftgrupper. I tilknytning til

[1]) Flertallet »evangelier« møter os første gang hos *Justin* (Ap. 66, 3), hvor de defineres som apostlenes *ἀπομνημονεύματα*. Men ellers holder entalsformen sig seigt, cfr. evangelieoverskriftene, Irenæus I 22; 25. 1 III 11. 10. Evangeliet er for Irenæus den samlede overlevering om Jesus Kristus, cfr. III 14. 3 (mot dem som forkaster Lukas): *Plurima enim et magis necessaria evangelii per hunc cognovimus, sicut Johannis generationem et de Zacharia historiam* etc. og *III* 11. 12 *inferre pauciores personas evangelii*, hvilket er *frustari speciem evangelii;* Marcion roser sig av at ha *partem evangelii* (ibid). Men da de fire evangelieskrifter forelaa for Ir. som hellige, saa blev han tvunget til sine bekjendte utførelser i Lib III om *evangelium quadriforme*. Evangeliet er *columna et firmamentum ecclesiae* (III 11. 11), eller rettere, der er fire søiler som bærer Kristi tronsæte. Saaledes faar vi vekslingen mellem evangel*ium* og evangel*ia*, hvor evangel*ium* da snart er »et evangelium«, snart »vedkommende evangelium« (III 11. 6 *in fine evangelii* sc. Mk; V 18. 2 *Johannes in evangelio dicens*), snart det samlende fællesbegrep som abstractum eller i konkret utformning. — Til den literære vending begrepet tok, svarer ogsaa nye verber: Mk 1, 1 betegnes som *initium evangelicae conscriptionis. Matthæus . . . scripturam edidit evangelii. Lucas evg. in libro condidit. Johannes edidit evangelium* etc. (III 11. 6; 1. 2).

[2]) *I* 1. 6 *οὐ μονον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥαδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις, ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν.*

Mk 1, 1 heter det at *sanctorum prophetarum voces* er *initium evangelii*, og det samme som profetene forkynder, *traditur ab evangelio* (III 11. 2; 9. 2). Her gjælder formelen: *Lex et prophetae et evangelistae proclamaverunt de Christo* (Frgm. XXX. XXXI Harvey), *in lege et in evangelio* (IV 23. 1, V 22. 1), eller *universae scripturae, et prophetiae et evangelium* (II 40. 2).

3. Men bak denne stive dogmatiske opfatning staar en mere levende historisk anskuelse, som knytter til den gamle missionsterminologi og den historiske virkelighet, om end uten klarhet og rene linjer.

a) Sammenhængen mellem *evangeliet og apostlene* er et grunddatum i urkristendommen. Sammenhængen mellem *evangeliene og apostlene* staar fast for Justin. Irenæus gir uttrykk for begge forestillinger. Han har det i sig at evangeliet i sin tid blev *forkyndt*. Det har været et mundtlig budskap, som levde paa apostlenes læber, og det som et frelsende budskap: *non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos* (III 1. 1). Men saa heter det videre: *quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* At der her er tale om evangeliene, ikke om apostlenes egne skrifter, viser det følgende (III 1. 2): Matthæus utga *γραφὴ εὐαγγελίου* paa Hebræernes maal, Markus overleverte skriftlig, *quae a Petro annuntiata erant* og Lukas, Paulus' følgesvend, nedla i et skrift *τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον*, cfr. 5. 1: *Ap., qui et evangelium conscripserunt.*

b) Man maa derfor ikke lægge for stor vegt paa de enkelte utsagn hvor den gamle, levende missionsanskuelse endda klinger igjen. Det er væsentlig reminiscenser og at forstaa ut fra andre forutsætninger end den urkristelige terminologi. III 1. 1 heter det om apostlene at de gik ut til jordens ender *τὰ παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν ἀγαθὰ εὐαγγελιζόμενοι καὶ οὐράνιον εἰρήνην τοῖς ἀνθρώποις ἀπαγγέλλοντες, ἅτε καὶ πάντες ὁμοίως καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐσχηκότες τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*[1]. Fortsættelsen dannes saa

---

[1]) I skriftet *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* [Texte u. Unters. III 1 (1907)] kap 8 findes uttrykket »barnekaarets evan-

av beretningen om de enkelte *evangeliers* tilblivelse (III 1. 2). De goder der her er tale om, og den himmelske fred er altsaa knyttet til *evangelietraditionen*, ikke til evangeliet som *missionsbudskap*.

Det peker overhode hen paa en anden orientering av kristendommen, en mere dogmatisk organisering av troen, den *sola ac vivifica fides, quam ab apostolis ecclesia percepit et distribuit filiis suis*, og stemmer med Irenæus' bekjendte dramatiske opfatning av frelsesverket, *dispositio salutis*. Den evangeliske historie blir ifølge denne opfatning avslutningen og fuldendelsen av det drama som indledetes med syndefaldet, og kjendskap til denne historie i hele dens omfang og dens enkelte detaljer blir en forutsættning for frelsen, ja, blir frelsende. Derfor blir det at forkaste noget av den evangeliske overlevering det samme som *se ipsum abscindere ab evangelio*. Og i denne forstand kan det sies om »den fjerde pakt« — (den første sluttet Gud med Noah ved regnbuen, den anden med Abraham ved omskjærelsen, den tredje med Moses ved loven) at den er *ἡ (διαθήκη) τοῦ εὐαγγελίου, διὰ τοῦ κυρίου* I. *Χρ.* (III 11. 11 fin. V. 9. 4), og at dette evangelium er *elevans et pennigerans hominem in caeleste regnum*. Det falder ham derfor naturlig overfor kjætterne at henvise til *evangelii doctrina* (III 12. 15) eller *ea, quae est secundum evangelium doctrina* (III 11. 7) og fremstille som *principia evangelii, unum Deum fabricatorem huius universitatis* (III 11. 10).

c) Altsaa: apostlene har overlevert evangeliet, det er *ab apostolis nobis datum* (IV 55. 6). Om Markion sies der (I 25. 1): *semet ipsum esse veraciorem quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulos suos, non evangelium sed particulam evangelii tradens eis*. — Det er da beretningen om frelsesøkonomiens fuldbyrdelse ved Kristi menneskevorden, død og opstandelse, som der tænkes paa, cfr. *Εἰς ἐπίδ.* kap. 99: Pro-

---

gelium«, *τὸ εὐ. τῆς υἱοθεσίας*, en bibelsk reminiscens. *Tradere animas ad mortem propter evangelium* (III 12. 16) er for Ir. ikke missionærmartyriet, men at dø for den rene lære, *perfectam doctrinam adimplere. Evangelizare veritatem* (III 13. 1) er at lære *doctrinam communem apostolorum*.

fetene *forutsa,* Kristus *utførte,* apostlene *forkyndte.* Dog kommer ogsaa Kristi *forkyndelse* med under evangeliets begrep — det var en nødvendig følge av identiteten av »evangeliet« og »evangeliene« og desuten ogsaa bibelsk — dels som hans lære om sig selv og Gud (antignostisk), dels som morallære. Saaledes raar Ir. kjætterne til med større omhu at læse det apostoliske evangelium og profetene, *et invenietis universam actionem et omnem doctrinam et omnem passionem Domini nostri praedicatam in ipsis.* Der tales oftere om *Dei filii doctrina* (III praef. II 48. 4 osv.), cfr. I 1. 15: *argumentum, quod neque prophetae praedicaverunt, neque Dominus docuit neque apostoli tradiderunt.* Gaar »Herrens lære« her fornemmelig paa det dogmatiske (antihæretiske), saa trær det ethiske mere frem IV 57. 2: *per apostolos annuntiat salvator evangelium* sc. *adventum eius annuntiant et voluntatem Patris docent.*

d) Evangeliets ophav er følgelig Herren; apostlene er de troværdige tradenter av Jesu liv, gjerning, forkyndelse. Dog trær de ogsaa frem som mere selvstændige vidner. I skriftbeviset trær *τὰ ἀποστολικά* ved siden av *τὰ εὐαγγελικά,* cfr. II 43. 2: *neque scriptura aliqua rettulit, nec apostolus dixit, nec Dominus docuit;* 58. 2: *praedicatio apostolorum et Domini magisterium et prophetarum annuntiatio,* cfr. 2. 5: *ex ipsis apostolis — ex Domini sermonibus; — prophetarum et Domini et apostolorum voces.* Deres utsagn citeres som *αἱ γραφαί* (I 1. 11). Ja endog i evangelietraditionen tilkjendes der dem en viss selvstændighet; saaledes naar der sies om Johannes at han *per evangelii annuntiationem* vilde bortrydde det gnostiske kjætteri (III 11. 7)[1]).

---

[1]) Det er i det hele interessant at iagtta gangen i Irenæus' avsløring og gjendrivelse av gnosisen, hvorledes han disponerer og anvender de argumenter som staar til hans raadighet. Lib. I bringer avsløringen, Lib. II gjendrivelsen ut fra tingenes indre logik, begge dele med jevnlig henvisning til *praedicatio apostolorum et Domini magisterium.* Men ved enden av Lib. II sier han: *Sed ne putemur fugere illam quae ex scripturis Dominicis est probationem, ... ex scripturis divinis probationes apponemus in medio.* Dermed begynder skriftbeviset i stor stil, Lib. III, og det er da *evangeliet,* som først føres i marken under sterk betoning av den

4. Alt i alt er at si om Irenæus at man hos ham merker indslag fra tre kanter: fra urkristelig missionstænkesætt og terminologi, fra den sig fuldbyrdende kirkelige kanondannelse og fra den begyndende katholske theori. Evangeliet er evangeliene og omfatter saaledes i skiftende tankeforbindelser apostlenes overlevering, profetiens og lovens opfyldelse og Kristi lære. Det i ordet selv liggende vurderingsmoment kommer frem dels i form av tanken om lærens og overleveringens forløsende kraft, dels i følelsen av *autoriteten,* den guddommelige norm for tro og liv.

§ 4.

1. Hos *Hippolyt* er flertalsformen *εὐαγγέλια* fremherskende[1], og i denne form finder vi fortsat Irenæus' paaberopelse av evangelietraditionen i citater og overfor alskens kjætterier: *τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐ.* — det dreier sig om Joh 1, 9 — Ref (= *Refutatio omnium haeresium* ed. *P. Wendland* 1916) VII 22. 4; *ὡς ἐν τοῖς εὐ. γέγραπται* VII 27. 8, VIII 10. 7, X 16. 6. Hermogenes har rigtige anskuelser om Jesu fødsel *κατὰ τὴν τῶν εὐ. φωνὴν* VIII 17. 3, cfr. *De Antichristo* LVII (ed. *Achelis* s. 38, 19). Valentinos har sit kjætteri fra Pythagoras og Platon, *οὐκ ἀπὸ τῶν εὐ.* VI 29. 1; Montanistene tror at ha lært mere av sine profetinder end av *loven, profetene* og *evangeliene* VIII

---

apostoliske garanti. Det kommer sikkert av at hæretikerne spillet evangeliet ut mot G. T. (cfr. ogsaa polemiken mot deres *evangelium veritatis* i motsætning til *apostolorum evangelia* III 11. 12), hvorved det første begrep kom i forgrunden. Igrunden ligger det nærmere for Irenæus at operere med *Kristi og apostlenes lære,* hvilket ogsaa finder sted i Libb. IV og V, altsaa at gaa bakom de literære kanoniske kategorier til de personlige autoriteter (cfr. III 42. 2 fin. IV 68. 2 fin. Indledn. til *Εἰς ἐπίδ.*).

[1]) Dog lever det gamle *τὸ εὐ.* videre: VIII 19. 2 *ὅσα τὸ εὐ. περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ,* cfr. Frgm. in Gen. XXXVI (Achelis s. 65) *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ εὐ.* (Luk 2, 34), likesaa frgm. XL (Ach. s. 66) og frgm. XLIV (Ach. s. 68, cfr. s. 99, 8); derimot frgm. XXIX (s. 62) *ἐν εὐαγγελίῳ.* — Gjennem Hippolyt faar vi ogsaa høre nærmere om gnostikernes evangelium, som er *ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις, ὡς δεδήλωται* Ref. VII 25. 6—26. 6; 27. 7 X 14. 9, et hypostasert budskap som vækker glæde (VII 27. 7).

19. 2, X 25; og om Apelles heter det: *νόμον καὶ προφήτας δυσφημεῖ.... τῶν δὲ εὐ. ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἱρεῖται*[1]).

2. Men ogsaa vurderingsmomentet findes hos Hippolyt. Evangelium er for ham ikke bare en hellig literær kategori, men ogsaa et frelseshistorisk begrep[2]). Hadde dette frelseshistoriske hos Irenæus betydningen av det saliggjørende dogma, saa er Hippolyt noget anderledes orientert, svarende til hans eiendommelige kristelige karakter og holdning. Han var jo den kirkelige rigorist, Kallists motstander og motbiskop. Denne strenghet i kirketugten synes i dypeste grund at hænge sammen med hans voluntaristiske, intellektualistisk-asketiske kristendomssyn, som kommer saa greit og fyndig tilorde mot slutten av hans verk mot vranglærerne[3]): Frelsen er Guds hjælp til at overvinde den fra menneskenes egen vilje stammende synd, en hjælp, som først blev ydet gjennem loven, men tilslut paa fuldkommen vis gjennem Logos personlig. Logos var ganske visst ogsaa virksom i loven og dens formidlere, Moses og profetene, men hans fulde frelsesverk blev utført først da han kom som menneske for at faa menneskene bort fra deres ulydighet. Og gjaldt det allerede om loven, at den ikke undertvang menneskene med vold og magt, men »kaldte dem til frihet ad den frivillige selvbestemmelses vei«, saa var det i endda høiere grad tilfældet med Logos—Jesus. »Ham kjender vi som den der har iklædt sig et legeme fra jomfruen og har baaret det gamle

---

[1]) Evangelium er altsaa først og fremst et kanonisk begrep. Sammen med loven, profetene og *ἀπόστολος* (apostlene) utgjør det den hellige skrift (*De antichr.* LVII, Ach. 38, 19), og i forhold til loven og profetene, Det gamle testamente, er evangeliet Det nye testamente, cfr. Achelis s. 221, 19 f.: »Hvad der staar fortalt i evangeliet, det henfører vi til Faderen, og hvad der er fortalt i Det gamle testamente, sætter vi i forbindelse med Sønnen«. — En gjenklang av Irenæus' lære om at evangeliene er nedtegning av missionsforkyndelsen Ref. VII 30. 1. — Adjektivet »evangelisk« forekommer i literær betydning: *εὐαγγελικοὶ (—αὶ) λόγοι, παραβολαί* VII 30. 2, X 19. 3.

[2]) *εὐαγγελικόσ και σωτήριος λόγος* Ref. VII 19. 9.

[3]) Se Ref. X 32—34.

menneske ved en nyskapelse og, mens han levde, har gjennemgaat alle stadier, forat han selv kunde bli en lov for alle aldre og ved sit nærvær demonstrere sit eget menneske som maal for alle mennesker«. Den som slutter sig til denne sandhet og faar den rette erkjendelse av Gud og Kristus og blir »en god efterligner av den gode«, han blir selv udødelig og guddommelig, æret av Gud, og ikke »træl under lyster, lidenskaper og sykdommer«.

3. Kristus er altsaa lovens fuldkommengjørelse, ikke dens ende. Loven og evangeliet er derfor ikke motsætninger, men ligger paa samme linje, om end i forskjellig niveau. Begge kalder paa menneskenes vilje til det gode og støtter den.

Hos Hippolyt staar altsaa Jesu bud i indre sammenhæng med evangeliets begrep, mens der hos Irenæus, naar der leilighedsvis tales om *doctrina evangelii* i ethisk forstand, sigtes til enkelte utsagn i Jesu forkyndelse, altsaa momenter i den evangeliske tradition (det som Tryphon kalder *τὰ ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ παραγγέλματα,* Justin Dial. 10, 2). Naar Hippolyt taler om Kristi bud (*ἐντολαί De antichr.* XIII Ach. s. 11, 4; *προστάγματα Χριστοῦ* Ref. X 34. 5), saa rører han dermed ved det som efter hans mening er kjernen i den kristelige aapenbaring. Under utførelse av Jes 18, 1 f. tolker han skibets ankere som *αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ αἱ ἅγιαι ἐντολαὶ δυναταὶ οὖσαι ὡς σίδηροσ* (*De antichr.* LIX Ach. s. 40, 3).

Kristi bud er nedlagt i evangeliet, eller rettere: de er evangeliet. »De forstandige og kloke folk som gjør det gode«, er »de som holder det hellige evangeliums bud«, bemerker han til Mt 24, 16 ff.; og ordene: »den som er paa taket, maa ikke gaa ned av det«, utlægger han saa: »som taket er høit over jorden, saa er ogsaa evangeliets lov ophøiet i de troendes hjerter« (Ach. s. 198—99). Gjennem denne lov virker Kristus selv. Thi Kristus er den flod som omtales Gen 2, 10, og blir gjennem det firfoldige evangelium forkyndt i hele verden, og idet han vander hele jorden, helliger han dem som tror paa ham« (Komm. til Dan I 17. 11 Bonwetsch s. 29). Denne helligelse er at holde hans bud. Thi likesom Adam, da han var ulydig, blev drevet ut av Paradis og vendte tilbake til jord,

saaledes blir den som tok ved troen men ikke holdt budene, fratatt den Helligaand, blir drevet ut av kirken, og idet han blir til jord, vender han tilbake til sit gamle menneske (ibid.).

I utlæggelsen av Høisangen bringer Hippolyt paa et par steder sin anskuelse til karakteristiske uttrykk. Den myrrha og libanos som omtales Cant 3, 6, sætter han i forbindelse med »Kristi bud i loven og evangeliet« (Bonw. s. 356). Likesaa er Kristi bryster (Cant 1, 4) de to testamenter, som gjør de troende ædru (Bonw. s. 345), cfr. frgm. til Cant 1, 13: Kristus var formidler av loven og evangeliet, han overnatter i brystene (Bonw. s. 346). Nærmere utføres dette billede frgm. til Cant 1, 2: Ligervis som hjertet glæder sig ved vinen, saaledes gjør Kristi testamenter glad. Thi barna suger melk av brystene; slik skaffer enhver sig evig næring ved at suge av evangeliets buds lov. Men »Kristi bryster« er intet andet end de to testamenter, og melken er deres bud. Sug nu forkyndende melk av brystene, at du vorder en fuldkommen discipel! (Bonw. s. 344).

5. Selvfølgelig uttømmer Hippolyts religiøse tankeindhold sig ikke i den nævnte forestillingsrække. Han var jo en stor ekseget, og hans fremstilling er mættet med bibelske motiver og vendinger. Særlig i omtalen av Kristi frelsesverk og hans samfund med de troende klinger der fulde, bibelske toner. Der synes ogsaa leilighetsvis den nye pakt med troen at være karakterisert som kvalitativt forskjellig fra loven, saa f. eks. Komm. til Dan. I 17. 12, hvor Loven og Logos fremstilles som de to i kirken plantede trær svarende til kundskapstræet og livstræet i Eden: »Ved loven kommer syndserkjendelse, ved Logos gir han liv og syndsforlatelse« (Bonw. s. 29). Og han taler hyppig om »tro, troen, de troende«, cfr. frgm. til Ruth 2, 9. 14 (Ach. s. 120) med henspil paa Ies 55, 1: *οἱ γὰρ πιστοὶ πρὸς τό εὐαγγέλιον προσερχόμενοι δωρεὰν τὴν χάριν παρὰ θεῷ κτῶνται.* Men tro er for ham — ganske visst ikke bare en bibelsk reminiscens[1]) og uundgaaelig kirkelig terminus, men — tilslutningen

[1]) Bibelske reminiscenser foreligger f. eks. i sammenstillingen av profeti, apostler og evangelium Ach. s. 105, 4 ff., Bonw. s. 354—55; 335, 10.

til dogmet og kirken, hvilket straks medfører delagtighet i daapens og menighetslivets helligelse, cfr. in Dan. I 16; 17 (Bonw. s. 27 ff.). 25. 3 (s. 37) IV 31 (s. 269 ff.) og denne bemerkning til Cant 2, 8 (Bonw. s. 348): »Se nu Kristus, snart som et raadyr, snart som en rask hjort. Begge har spaltede klover og tygger drøv, — saaledes tilkjendegir ogsaa loven, idet den forkynder det som er rent. Men renhet betyr Kristus, som aapenbarer troen ved begge testamenter, ved lov og evangelium«. Tyngdepunktet ligger hos Hippolyt i virkeliggjørelsen av det kristelige livsideal i kirkesamfundet, og hans ideal er væsentlig negativt; derom er hans utlæggelse av Dan og Cant sammenhængende vidnesbyrd[1]), og dermed staar hans kirkehistoriske optræden i indre sammenhæng.

§ 5.

1. *Novatian* betaler selvfølgelig den vanlige tribut til den kirkelige terminologi: han opererer med *scripturae sacrae, divinae, caelestes, Vetus* og *Novum Testamentum* (gjerne sideordnet) osv. Han citerer Joh 1, 1 som *scriptura evangelica*[2]) og viser den samme veksling mellem *evangelium* og *evangelia*[3]). Det nye testamente, evangeliet, beretter om opfyldelsen av Det gamle og repræsenterer Kristus og frelsesepoken[4]).

5. Men han viser sig ogsaa tydelig paavirket av Hippolyts syn paa kristendommens væsen og aapenbaringen. Forholdet

---

[1]) Specielt fortolkningen av Susannas historie. — Karakteristisk for Hippolyt er hans stadige og indtrængende formaning til at taale martyriet og hans dvælen ved forfølgelsens trængsler. — Neppe hos nogen anden oldkirk. forf. forekommer ordet »hellig« saa tidt. Og denne de kristnes hellighet er deres avsondring og avholdenhet, deres »evangeliske« liv. Thi »avholdenhet og retfærdighet« er evangeliets bud og virkning, cfr. Bonw. s. 361. 10 ff. At bryte loven er krænkelse av evangeliet, Djævelens verk (Bonw. 237, 3; Ach. 108, 14—21).

[2]) *De Trinit.* XIII (Migne S. L. 934 D), *evangelica sacramenta*, ibid. XXIX (972 B).

[3]) ibid. XXI (955 B), VI (923 A), VII (924 A), IX (928 A), XXIX (974 A). — Her ogsaa: *in evangelio Lucae* XXIV (961 A).

[4]) ibid. IX. X. XIX (952 B).

mellem ham og Hippolyt hører jo endda med til kirkehistoriens uopklarte egne; men baade i helhetsanskuelse og uttrykkssætt er der en umiskjendelig sammenhæng. Anderledes lar det sig vanskelig forklare, naar Novatian taler om *evangelica lex*, og opfatter hedningenes omvendelse som den glade tilslutning til den, cfr. *De trin.* XXIX (971 C. D.), hvor den nytestamentlige lov akkurat som hos Hippolyt paralleliseres med den gammeltestamentlige; endvidere *De cib. Jud.* (ed. Landgraf-Weyman, Archiv für lat. Lexikographie Bd. 11, 1900) s. 237 f.: *sed non ex hoc statim, quia libertas ciborum concessa est, luxoria permissa est, nec, quia liberalius nobiscum evangelium gessit, continentiam sustulit; ... ceterum nihil ita intemperantiam coërcuit quam evangelium, nec ita constrictos quisquam gylae leges dedit quam Christus* (som bevis citeres makarismene i Bergprækenen og fortællingen om Lazarus og den rike mand).

3. Men forholdene førte med sig at selve ordet og begrepet »evangelium« og »evangelisk« kom til at spille en ganske særlig rolle for Novatian. Det blev et slagord for ham, saa at si skrevet paa hans fane.

At han i sin kirkekamp har støttet sig til evangeliet og brukt det som vaapen, syner sig alt av de ironiske betegnelser som motstanderne hefter ved ham; saaledes naar Cornelius kalder ham *ὁ ἐκδικητὴς τοῦ εὐαγγελίου* (Eus. H. E. VI 43. 5) i tilslutning til Cyprians ord: *si se adsertores evangelii et Christi esse confitentur, prius ad ecclesiam revertantur* (Ep. XLIV 3), cfr. ogsaa de polemiske gjenklange av novatianske uttrykk i Ep. XLIII: »*eadem eversio .... ut .. relictis Domini sacerdotibus contra evangelicam disciplinam nova traditio sacrilegae institutionis exsurgat*« (Hartel II s. 592, 18). »*Nemo vos Christianos ab evangelio Christi rapiat, nemo filios ecclesiae de ecclesia tollat*«.

Hvorledes Novatian er kommet til dette slagord, savner vi for tiden midler til helt at opklare. Utgangspunktet er utvilsomt git i den asketisk-rigoristiske betragtning som allerede Hippolyt forbandt med kristendommen og dermed med evangeliet. Men hvorfor just *evangeliet* er traadt saa sterkt i forgrunden og er blit bærer av og signatur for hele bevægelsen, er et andet og vanskeligere spørsmaal. At Novatian overfor

den laxe kirkelige praksis og de kirkelige føreres embedsautoritet beropte sig *Kristus,* hans autoritet og lære, var nærliggende. Dermed maatte jo ogsaa evangeliet *(quod Christum exhibet, De trin.* IX) komme med i spillet. Men det forklarer endnu ikke den principielle anvendelse av »evangelium« og »evangelisk« i hans skrifter.

At dømme efter hans ældste bevarede henvendelse til den mægtige Karthagerbisp (Cypr. Ep. XXX), saa synes det snarere at være selve *forfølgelsen,* som har kaldt evangeliet og dets krav frem i forgrunden. *Totum fidei sacramentum in confessione Christi nominis ... esse digestum,* sier han der (Hartel II s. 551, 8 f.), og han polemiserer mot dem som (ved skinmanøvrer) vil *videri propositis adversus evangelium vel edictis vel legibus satisfecisse.* Det er sagtens ord som de i Mt 10, særlig fra v. 32 av, som staar for ham, og som i det hele dominerer evangeliets begrep i hans bevissthet: Det gjælder at vedkjende sig Kristus og uten frygt lyde evangeliet. Denne kritiske situation vil da ha bragt høiere spænding ind i helhetsopfatningen av evangeliet som *lex,* og over hele linjen ha skjerpet sensibiliteten for Kristi krav, og gjennem de kirkelige motsættninger er han saa blit ført til at føle sig som *adsertor Christi et evangelii* ogsaa overfor de utartede kirkelige myndigheter. — Det ovennævnte brev er skrevet før bruddet med Cyprian, mens endnu de kirkelige problemer var i sin begyndelse, men ganske visst allerede var rett følelige. Novatian begynder med at betone at hovedsaken for ham er Guds omdømme, men at han dog ønsker ogsaa brødrenes billigelse. Overfor Gud har han god samvittighet, saasom hans *animus* er *evangelicae disciplinae vigore subnixus et verus sibi in decretibus caelestibus testis effectus.* Det gjælder baade i fred og krig *severitatem divini vigoris tenere. Disciplina, severitas, vigor* er ord som siden stadig kommer igjen. Om konfessorene sier han (Hartel 552): *ad certamen evangelicum sua fides in confessione jam gloriose semel coronavit;* fra dem har Cyprian faat *literas, quibus severitatem evangelicae disciplinae protulerunt et inlicitas petitiones ab ecclesiae pudore revocarunt, ne si hoc facile fecissent, disciplinae evangelicae ruinas non facile sarcirent, praesertim cum nulli magis tam congruens*

esset tenore evangelici vigoris inlibatam dignitatem servare quam qui se excruciandos et excarnificandos pro evangelio furentibus tradidissent, ne martyrii honorem merito perderent, si in occasione martyrii praevaricatores evangelii esse voluissent.

Likeledes roser han i det andet bevarede brev (Cypr. Ep. XXXVI) Cyprians *vigor et secundum evangelicam disciplinam adhibita severitas.* Men om de *lapsi* som kræver gjenoptagelse i kirken, heter det: *quod si aliunde prærogativam communicationis habere se credunt, cum evangelio illam conferre conentur, ut ita demum firmiter valeat, si ab evangelica lege non dissonat. ceterum quo pacto evangelicam poterit praestare communicationem quod contra evangelicam decretum videtur veritatem.* Og naar de paaberoper sig martyrene: *si aliud quidem evangelium, aliud vero martyres dicunt posuisse decretum, conlidentes contra evangelium martyres utrobique periclitabuntur. nam et evangelii fracta et iacens videbitur esse maiestas, si potuerit alterius decreti novitate superari, et de martyrum capite gloriosa confessionis corona detracta, si non illi de evangelii conservatione invenientur consecuti unde martyres fiunt, ut merito nulli magis tam sit competens nihil contra evangelium decernere quam qui martyris nomen ex evangelio laborat accipere.*

4. Likesom Novatian her stiller de kristnes kamp for sin tro under evangeliets synspunkt, saa gjør han det ogsaa med menighetslivet i det hele. Han hilser sine menigheter som *plebs in evangelio perstans (De cib. Jud.* s. 226, 1 cfr. 17 f. *De spect.*), og gir dem det vidnesbyrd: *sincerum evangelium et excretum ab omni perversae labe doctrinae tenetis (De cib.* s. 226, 20), og utfører saa dette saaledes: *tam haereticorum sacrilegis calumniis, quam etiam Iudaeorum otiosis fabulis calcatis et rejectis, traditionem solam Christi doctrinamque teneatis et condigne auctoritatem vobis eius nominis vindicare possitis.* — Sine utførelser belægger han med evangeliet, cfr. *De cib.* s. 238: *In evangelio per omnia ciborum redditus nobis est usus.* Det kristenliv som leves i menighetene, skal være præget av *evangelica virtus,* og til at opflamme denne sigter skriften (*De spect.* 2—3, Hartel III s. 4, 21—5, 5). Da staar de truende *evange-*

licae radicis firmitate soliditati adversus omnia Diaboli proelia semper armati (De bona pud. 1 Hartel III s. 13, 13 ff.).

5. Vi har altsaa fundet at »evangeliet« i en given situation er blit grepet op som slagord i en lidenskapelig brytning og derved har faat en mangfoldig anvendelse. Vi møter denne foreteelse hos en fromhetstype som forbandt streng kristologisk og trinitarisk orthodoksi med en tør, rationalistisk men brændende alvorlig ethisk fromhet. For den er Kristus lovgiveren, og evangeliet er hans lov, som det er menneskenes lykke og frelse at bøie sig under[1]. I forfølgelsenes trængsler — maaske ansporet av ord som Mk 8, 35; 10, 29 — og de indre kirkelige kampe blev evangeliet løftet op av rigoristen som sandhetskilden og den absolute autoritet. Jesus Kristus og hans ord vil han holde sig til[2], slik som han forstaar dem, og hævder da for sig og sine menigheter prædikatet »evangelisk«; alt blir evangelisk: livsnormene, kirketugten, samfundet som er basert paa disse principer og derfor har livskraften i sig, kristenlivet hos den enkelte.

Denne den interessanteste og mest levende gren av den terminologiske historie vi har fæstet os ved, er dog i og for sig kun en variant av de velkjendte katholske faktorers samspil: Grundforutsætningene er fremdeles identiteten av *evangelium* og *sacra scriptura*, den altomfattende korrelation mellem *lex-prophetae* og *evangelium*. Men praktisk maatte Novatian, idet han støttet sig til skriften, gjøre et utvalg, vælge ut det som, efter hans mening, »Christum treibt«[3].

---

[1]) *cognoscere evangelicae gratiae beneficium, De cib* s. 239, 7.

[2]) Cfr. *De bono pud.* 1 (Hartel III s. 13): ». . . *dum semper enitor vel maxime cotidianis evangeliorum tractatibus, aliquando vobis fidei et scientiae per Dominum incrementa praestare. quid enim aliud in ecclesia Domini utilius geri, quam ut doctrina dominicorum per ipsum insinuata conlataque verborum possint credentes ad repromissum regnum pervenire caelorum?*

[3]) Betegnende ogsaa for Novatians opfatning i dette stykke er hans bruk av *sanctus*, som har en fremherskende negativ-nomistisk farve (*De spect.* 3; *De bono pud.* 2—4).

Behandlede og citerte steder.

De antichr XIII (Ach. 11, 4)
LVII (38, 19)
LIX (40, 3)
In Gen frgm XXIX (62)
XXXVI (65)
XLIV (68)
In Num 13 (105, 4 ff.)
Deut 1 (108, 14—21)
Ruth 2, 9 (120, 12)
Matth 24, 16—18 (198—99)

Novatian

De trin VI (Migne 923 A)
VII 924 A
IX 928 A
XIII 934 D
XIX 952 B
XXI 955 B
XXIV 961 A
XXIX 972—74.
De spect 2—3 (Hartel III 4, 21—5, 5)
De bon pud 1 13, 13 ff.
De cib Jud
(Landgr.-Weym.) s. 226, 1. 17 f. 20
237 f
238
239, 7
Epp Cypr XXX (Hartel II 551, 8 f.)
XXXVI 552
XLIII 592, 18
XLIV 599, 7

Eusebius 1 H E VI 43. 5.

Reformationen og det religiøse erfaringsprincip

Av **Johannes Ording.**

Den lutherske reformation hadde sit inderste utspring i Luthers religiøse erfaring. Denne erfaring er nær beslegtet med Paulus's eller ialfald med et hovedpunkt i Paulus's oplevelse; den knyttet sig for Luther som bekjendt navnlig til Paulus's utsagn i Rom. 1, 17. Den eiendommelige spørsmaalsstilling og det eiendommelige begrepsmateriale hvormed Luther kjæmpet og hvori han uttrykte sin religiøse grunderfaring, skyldes hver paa sin maate den katolske kirke og teologi og er, likesom det tilsvarende hos Paulus, blit fremmed for vor tids religiøse tænkemaate. Ser vi bort fra dette historiske og individuelle og fører denne erfaring tilbake til en mere almindelig form, kan den sies at ha noget av en grundlæggende og forbilledlig betydning i den kristelige religion. Vi kan da uttrykke den paa følgende maate: Den er en overgang fra den følelse av synd og skyld og avmagt som den fuldkomne fordring, kjærlighetsbudet volder, til fred med Gud og frihet i det gode, gjennem møtet med den rene, ubetingede guddommelige kjærlighet i evangeliet. Ved denne oplevelse skapes en personlig, individuel religion i form av en alt fornyende og saliggjørende tillid til Gud. Naar den hos Luther blev reformatorisk, var det fordi den hos ham efterhaanden trængte igjennem med samlet energi og begyndte at utfolde sine konsekvenser overfor det overleverte katolske religionssystem. De katolske tanker om det religiøse livs grundfaktorer, kjærlighet, retfærdighet, naade, tro var nemlig av en anden art end de som opstaar

i det etiske tillidsforhold til Gud, og sakramenternes og hierarkiets kirke hvori disse tanker hørte hjemme, maatte miste sit værd, dens ledelse av sjælene føles som en hindring og skade ut fra den nye, personlige og aandelige grundform av religion.

Ogsaa den katolske kristendom har været rik paa religiøs erfaring eller gudsoplevelse. Men den har været av en anden art. Man pleier at kalde den *mystik*, — den tilstand hvori den indadvendte sjæl i sin kjærlighet tilsidst umiddelbart berører Gud selv i hans uendelige fylde og helt betages av lys og salighet, saa hver tanke brister og hvert ord forstummer. Den fromhet i katolicismen som stræber efter en saadan oplevelse av Gud, i tilfælde logos eller Kristus, som sit høidepunkt har ikke ført til nogen kirkelig reformation. Den staar vistnok efter sin natur i en principiel motsætning til den kirkelige objektivering av religionen i tradition, dogme, kultus og hierarki, som i saa fremtrædende grad særkjender katolicismen; men denne motsætning har — her som andetsteds — været mere passiv end aktiv og oppositionel. Mystikens inderliggjørelse og fordypelse av det religiøse liv kan nemlig godt være forenet med trangen til kirkelig autoritet og avhængighet av traditionen; det kan vi f. eks. se av Augustin og av middelalderens mystikere naar disse prøver sine indre oplevelser og visioner paa kirkens lære. De kirkelige religionsfaktorer kan ogsaa gi mystiken impulser og symbolske uttryk, ja gjennem allegorisk, spiritualiserende fortolkning av bibelen kan de mest fjerntliggende forestillinger og beretninger forvandles til noget evig nærværende. Men mest har det kanske at si i denne forbindelse at mystikens religiøsitet i sine høieste øieblikke er ekstatisk og saaledes fortrænger alt positivt, konkret og bevisst indhold. Just derfor kan den slynge sig om de mest forskjellige positive religioner, og vice versa: jo haardere og ubevægeligere det positive, historisk overleverte er i en religion og jo mere utilgjængelig det derfor er for umiddelbar, individuel religiøs erfaring eller oplevelse, desto mere uundgaaelig blir det at den egte, selvoplevede religion mister det indre fæste i historien og virkeligheten og netop tar mystikens form, — medmindre den da magter at frembringe sit eget positive livsind-

hold og sætte det istedet for det autoritative og traditionelle. Det er derfor ingen tilfældighet at den religiøse erfaring og dypeste fromhet i katolicismen har hat mystikens præg. Og det er tillike forstaaelig at den trods sin motsætning til kirkefromheten, ikke har ført til noget brudd med den katolske kirke.

Anderledes med Luthers religiøse oplevelse. Den har som typisk træk ved sig en indre sammenhæng med den etiske stræben, som netop gjennem denne oplevelse undergaar den store ændring fra avmagt og lovmoral til fri livsutfoldelse. Og den har tillike en iboende sammenhæng med historien, fremfor alt den historiske Kristus som den der aabenbarer Guds kjærlighet. Den hadde derfor et positivt indhold, en bestemt erkjendelse i sig, og paa grund av oplevelsens alt avgjørende betydning kom denne erkjendelse igrunden til at utgjøre den hele religion eller kristendom. Denne kristendomsforstaaelse var av en anden art end den katolske, og idet den trængte paa med den centrale religiøse oplevelses tryk, blev den en kirkereformatorisk magt, — likesom den altid bærer i sig et uutslukkelig motiv til stadig fornyet reformation ogsaa av den evangeliske kirke selv.

Men det nye religionsbegrep hvorav reformationen utsprang, har et psykologisk slegtskap med mystiken, og det samme gjælder om al egte religiøs oplevelse.

Luthers religiøse utvikling tok tidlig (1508—09) veien gjennem den fra Augustin stammende retning i middelalderens fromhet og teologi, en retning som stod mystiken nær og viste over i den.

I augustinismens grundanskuelse stod hele fromhetslivet i avhængighet av Guds naade. Den aapnet frelseveien idet den paa overnaturlig maate, særlig gjennem sakramenterne, meddelte (»indaandet«, »indpræget«, »indgød«) trosvilligheten og den sande kjærlighet til Gud; og idet denne kjærlighet ytret sig i viljen og det fromme liv, blev den anerkjendt og lønnet av Gud. Omsat i praksis blev denne teologi til en sælsom blanding eller veksling av mystisk kontemplation og lovmæssig gjerningsliv. Som vi vet blev ikke Luther hjulpet av sin nød indenfor denne anskuelse. Han følte sig vistnok ved den lettet for det tryk som de stadige og frugtesløse bodsøvelser eller satisfika-

tioner hadde lagt over hans sjæl; ti han saa nu at den sande anger eller bod laa indesluttet i kjærligheten til Gud. Men han *erfarte* ikke denne »indgydte« kjærlighet i sit bevisste personlige liv, og hans anstrengelse for selv at frembringe den og saaledes vinde Gud for sig og erhverve saligheten var forgjæves. Og om ikke før, saa forstod han ialfald siden, at han derved igrunden ikke kom ut av egoismen; han vilde elske Gud og være from for at undgaa helvede og opnaa himmelen, og ikke for Guds egen skyld. Guds »dømmende retfærdighet« blev derfor ikke en kilde til trøst for ham, men tvertom en stadig kilde til uro og angst. Hans nød kunde først bli avhjulpet og hans trang stillet da en helt anden forstaaelse av Guds »retfærdighet« og menneskets stilling til Gud blev aabenbaret for ham. Og det var den erkjendelse, at Guds »retfærdighet« bestaar i at han »retfærdiggjør ved troen«, eller »tilregner« — ikke synden, men »Kristi retfærdighet«, d. e. i sin barmhjertighet tilgir og tar i sit samfund den som tror. Ti Luthers nød var i virkeligheten den at han ved sin synd følte sig skilt fra Gud og det gode, og hans trang var den at komme i et trygt og vedvarende samfund med Gud i *sit bevisste, personlige liv.* Og i den situation kunde han alene reddes ved personlig oplevelse av Guds rene kjærlighet, som ikke kræver eller tar noget av sin gjenstand, men gir alt, tilgivelsen og det personlige samfund. Derfor kunde Luther ikke komme frem paa den vei som den katolske teologi i sin frommeste skikkelse viste ham. Den vei kunde alene gjøre ham ulykkelig, eller for en tid skjule hans dypeste trang for ham. Det gjælder om Luthers indre liv som om mange andre, at det den religiøse trang egentlig gik ut paa og som gjorde at hans stræben paa den gjængse vei maatte slaa feil, først blir rigtig klart ut fra den oplevelse som bragte den virkelige tilfredsstillelse*).

Men virkningen av den augustinske teologi og mystik var for Luther som alt antydet ogsaa en positiv og varig. Visse

---

*) M. h. t. Luthers utvikling henvises til: Dokumente zur Luthers Entwicklung (bis 1519). Herausgeg, von D. Otto Scheel. 1911.

av mystikens elementer kommer igjen, men lutret ved denne nye oplevelse. I den blev det som han hadde villet tilkjæmpe sig, vissheten om at ha en naadig Gud, git ham som ren gave. I den lærte han derfor at kjende naadens almagt, og den av Gud selv virkede kjærlighet; i den hørte ogsaa livsenheten med Kristus med. Og det fik alt en ny, høiere mening, i og med tillidsforholdet til Gud. Og som ethvert personlig samfund begynder og ender ogsaa alt i denne oplevelse i mysteriet; ti *hvorledes* Gud virker i den religiøse erfaring, det kan man ikke erfare.

Hertil kommer saa visse mere formelle psykologiske likhetspunkter med mystikens fromhet som er fælles for alt egte religiøst liv.

Ogsaa de kan sees ved en sammenligning med den augustinske strømning i skolastiken. Vi kan tænke paa arten av dens religiøse erkjendelse. Gud blev paa een gang opfattet som den høieste sandhet og det høieste gode og den religiøse erkjendelse blev derfor en kjærlighetens intuition eller en »følelsens smak«, en erkjendelse »secundum gustum«, og en umiddelbar berøring med Gud, den høieste enhet. Den religiøse visshet og værdifornemmelse falder her umiddelbart sammen. Vi staar her ved et almindelig psykologisk træk i den religiøse erkjendelse som vi ogsaa finder hos Luther, om det end arter sig anderledes i tillidens religion.

Nogen gjennemførelse av den nye, »evangeliske« forstaaelse av kristendommen som en selvoplevet, personlig religion kunde der dog ikke bli tale om hos Luther. Han fremhæver nok at gudsforholdet eller troen er uadskillelig fra den religiøse *erfaring*. Denne erfaring er en forutsætning for en ret tillid til Gud og betinges igjen derav. Den har sin bakgrund i lovens virkning, boden eller angeren, og er en erfaring av Guds naade, forløsningen, Guds aand, Guds faderlige omsorg, Kristi magt, kort sagt av »Guds ords« indhold og virkning. Denne erfaring kalder han ogsaa en *følelse*, den er en følelse av trøst, fred, frimodighet, glæde, frihet, av en nærværende salighet; eller den betegnes som et *indtryk*, en *fornemmelse*, en uvilkaarlig og usøkt fornemmelse eller *smak* av Guds godhet. Og alt er git

i og med troen; hvor den er, er eo ipso Gud, naaden, den hellige aand nærværende og virksom. Og paa denne personlige religiøse erfaring beror troens visshet eller virkelighetsbevissthet, d. e. den personlige frelsevisshet som var et saa vitalt punkt i Luthers religiøse liv og forkyndelse[1]. Men vi finder ikke nogen nærmere reflektion over den religiøse oplevelses eller erfarings virkelige natur og indhold, end mindre nogen prøvelse av dens bærevidde som religiøst erkjendelsesprincip, skjønt den i sisstnævnte henseende var av en avgjørende betydning for ham.

Den religiøse erfarings indhold eller gjenstand sammenfatter Luther i uttrykket »Guds ord«, det forkyndte og det i bibelen skrevne. Han tænker dermed selvsagt først og fremst paa det i bibelen hvis religiøse virkning han selv hadde erfaret og som i virkeligheten kan bli gjenstand for religiøs oplevelse. Men der ligger ikke til grund noget forsøk paa at gjennemføre en skjelning mellem det som virkelig kan erfares og alt det øvrige. Naar han f. eks. i sin »Utlægning av den kristelige tro« kommer til den tredje artikel, fremhæver han at den hellige aands vidnesbyrd i vore hjerter er erfaringsbeviset for at Gud baade har skapt os og forløst os ved Kristi verk; aanden lar os erfare og føle i hjertet at det virkelig er saa[2]. Og selv om det er tale om det i bibelen som virkelig kan erfares i og med sin aandelige virkning, staar dette som et bestemt formet og uttrykt indhold og et likefremt »Guds ord«, f. eks. Paulus' retfærdiggjørelseslære. »Guds ord« er en læremeddelelse, et dogme, og uttrykkets billedlige art og indre religiøse utspring blir sterkt fordunklet. Overhodet er det for Luther saa, at det som blir gjenstand for religiøs erfaring, paa forhaand er git som noget færdig og objektivt virkelig, det er aabenbaret i skriften og i den forstand Guds ord. At det erfares religiøst vil da si at det virker paa vort hjerte saa vi føler det er til gavn og frelse. Og at erfaringen og den alene gir os sandhetsvisshet eller er erkjendelsesprincip, betyr at den gjør os visse paa at Guds naade og Kristi forløsningsverk ogsaa gjæl-

---

[1]) Sml. citaterne i *R. Seeberg*, Lehrb. d. Dogmengesch. II, s. 240 flg.
[2]) E. A. 23, s. 249 flg.

der *os* (sml. Luthers ord: »dette: for eder kræver et hjerte som tror Gud«). Det betyr ikke at vi først gjennem religiøs oplevelse faar bevisstheten og overbevisningen om at der *er* en guddommelig aabenbaring eller at Kristus *er* en forløser.

Ved siden av erfaringsprincipet staar saaledes hos Luther *aabenbarings- eller skriftprincipet*. Og netop denne kombination fører til at han optar i det religiøse erfaringsbegrep og tillidsforhold meget som ikke svarer dertil eller optar det i en form som ikke er fremgaat av oplevelsen. Ogsaa paa denne maate blir det dog klart at erfaringsprincipet psykologisk set har overvegten; det objektive eller overleverte bøies om i retning av det subjektive, oplevede, ikke omvendt. (Det »materiale princip« staar over »det formale«). Ved siden herav har det kun sekundær betydning at Luther undertiden, saaledes i nadverdstriden og overfor »spiritualisterne«, kan sætte skriftprincipet op som det eneraadende.

Denne vidtrækkende inkonsekvens og uklarhet i Luthers standpunkt er en følge av hans og hans samtidiges bundethet til middelalderens teologi og dens forutsætninger. Guds tilværelse og skriftens guddommelige autoritet stod dengang fast og den moderne videnskaps problemer var ukjendt. Dertil kommer at sammenhængende religiøs tænkning ikke laa for Luther. Hans »teologi« bevæger sig paa alle hovedpunkter uanfegtet i uforenelige motsætninger! Sin styrke og storhet hadde han derimot som religiøs forkynder i tale og skrift. Men hans avhængighet av det overleverte skriftprincip bundet ogsaa uten tvil dypt i hans personlige fromhet. Til den hørte nemlig ogsaa i fremtrædende grad en naiv, ukritisk autoritets- og objektivitetstrang, som viser at han ogsaa religiøst set vedblev at ha en sammenhæng med katolicismen. En saadan trang føler sig først tilfredsstillet naar religionens erkjendselseskilde, grundlag og støttepunkt, fremtræder som noget paatagelig, sansbart, som sikker garanti og som motvegt mot tvilen og de vaklende, bevægelige indre tilstande. Og i en historisk religion som kristendommen finder denne trang først og fremst sin tilsvarende gjenstand i »Den hellige skrift«. Og det ligger i sakens natur at den religiøse virkelighetsbevissthet som hører

sammen med denne autoritetstrang ganske svarer til det man i erkjendelsesteorien kalder »den naive realisme«: autoriteten og dens indhold, »aabenbaringen« staar fast for en i sig selv og paa forhaand, som en av den religiøse bevissthet eller trosoplevelsen uavhængig realitet. At det nævnte fromhetsmotiv var virksomt hos Luther viser sig ikke bare i hans forhold til bibelen, men ogsaa i mere konkrete ting. Det viser sig i hans sakramentopfatning, og ikke mindst i hans vurdering av absolutionen som en støtte for frelsevissheten. Men det objektivt-autoritative blir, ofte endog i samme aandedræt, omgit med den levende friere og videre forstaaelse som ligger i den aandelige, personlige religion. At de kristne i sin samtale gjensidig gir hinanden trøst (»mutua consolatio fratrum«) er f. eks. ogsaa et sakrament (bodssakrament) for Luther. Hele denne kombination av det objektive autoritetsprincip og det personlige erfarings- og trosprincip betyr at Luthers religiøse overbevisning var en eiendommelig sammensmeltning av »objektiv sikkerhet og subjektiv erfaringsvisshet«[1]).

Det nu omtalte, i virkeligheten disparate forhold mellem den religiøse erfarings objekt og denne erfaring selv behøver psykologisk set ikke uten videre at bety at troen kommer først og erfaringen eller oplevelsen av den religiøse virkning følger efter og sætter sit segl paa troen. Ogsaa dette objekt som paa forhaand staar fast (aabenbaringsautoriteten eller skriften, dogmet etc.) øver forut for troen sin psykologiske *virkning*, idet det tilfredsstiller et behov, nemlig den naive, ukritiske autoritets- og objektivitetstrang. Og den egte religiøse erfaring som følger paa troens tilslutning, vil paa en maate allerede være virksom forut for troen som motiv for den; ti det objektive som troes er dog forbundet med et egte, umiddelbart, værdifuldt og virkningsfuldt religiøst indhold eller det er et, om end noksaa inconcint uttryk derfor. Dog er det paa en maate rigtig at troen paa det nævnte standpunkt gaar forut for den religiøse erfaring. Det gjælder forsaavidt som vi her har at gjøre med

[1]) Hele dette spørsmaal er paa en interessant maate omhandlet i *K. Heims* »Das Gewissheitsproblem etc.« og i *O. Ritschls* kritik derav i Th. St. u. Kr. 1913.

en »tro« som ikke er den rene tillid, men som for en væsentlig del er eller nærmer sig til at være den rene autoritetstro. Melanchton siger uttrykkelig at troen gaar foran erfaringen. Mens det i filosofien er saa at erfaringen kommer først og derefter troen, assensio, er det omvendt i evangeliet; man maa først gi sit bifald (assentiendum est) til det guddommelige ord eller løfte, (og fastsætte at det sigter til en selv) saa følger trøsten og glæden. Og i og med denne opfatning bøier trosbegrepet sig om i retning av autoritetstroen (assensus, ikke fiducia [1]).

Hvorledes det objekt eller indhold hvis frelsende virkning og værd man oplevet, kunde gjælde for noget virkelig og sandt forut for oplevelsen, det gjorde reformatorerne sig vistnok ikke nærmere rede for, — likesaa litt som vi i livet gjør os rede for hvorledes de ydre sanseobjekter som vi ikke tviler paa, blir til for os. Men forsaavidt spørsmaalet reiste sig henviste man til skriften, aabenbaringen, Gud, Kristus, altsaa til den objektive autoritet; den nævnte virkelighetsbevissthet blir saaledes en autoritetstro. Og med hensyn til autoriteten selv hævdet man i den protestantiske ortodoksi at den var en sidste, nødvendig og dermed grundløs forutsætning, i likhet med videnskapens sidste grundsætninger eller aksiomer. Forøvrig forbandt man for skriftens vedkommende dens »autopisti« eller karakter av selvindlysende aksiom med »testimonium sp. scti« som var det specifike uttryk for den religiøse erfaring. Dette aandsvidnesbyrd er »den sidste grund (ultima ratio) til at vi med en guddommelig og ufeilbar tro tror at Guds ord er Guds ord«. Men ved denne forbindelse kom ikke altid forskjellen klart frem mellem den gyldighet og autoritet som skriften skulde ha i sig selv og den *visshet derom* som skyldtes den subjektive erfaring.

At det hadde sin vanskelighet at hævde skriften som selvgyldig princip maatte bli følbart. Den nævnte analogi med videnskapens aksiomer kunde alene bli rent formal. Derfor søkte man i ortodoksien at støtte skriftautoriteten med for-

---

[1]) C. R. 24, 478; jvf. 25, 437.

skjellige intellektuelle motiver, forstandsgrunde eller sandsynlighetsgrunde, blandt hvilke særlig forfatternes troværdighet har faat betydning. Det intellektuelle moment i autoritetsprincipet og den dermed forbundne virkelighetsbevissthet, som fra først av — navnlig hos Luther — var viklet sammen med det levende religiøse livsindhold, utfoldet sig saaledes efterhaanden til en principiel intellektualisme. Og denne proces har en saklig interesse. Den avslører at det intellektuelle moment i autoritetstroen igrunden ikke danner en indre enhet med det religiøse element i den, men er noget dermed uensartet, et fremmedlegeme. Og netop derfor maa det ut fra det selvstændige religiøse liv bedømmes som »intellektualisme« eller ialfald som en spire til intellektualisme.

Troen som autoritetstro gaar som sagt strengt tat foran — logisk og i tid — for den egentlig religiøse erfaring. Og naar det som erfares religiøst skal være noget forut givet, *er* der tilsidst intet andet bevisst forhold til det end denne autoritetstro, et intellektuelt viljeforhold, en assensus, som for at undgaa at bli en vilkaarlighet, maa gaa over i en *sandsynlighetstro*, en tro som har sin parallel i den matematiske sandsynlighetsberegning. Men da maa man ogsaa si at »troen« gaar forut for troen, forut for den egentlige religiøse tro, tilliden, fiducia (notitia-assensus-fiducia). Ti den religiøse *tillid* opstaar ikke uten at en *allerede har erfaret* noget av dens gjenstands værd, om end denne erfaring først fuldbyrder sig paa tillidens grund.

Men hvor denne tro, som for Luther var den eneste tro i religiøs forstand, den eneste »frelsende tro«, forskjellig fra al »historisk tro« som ild fra vand, skal utfolde sig frit under vor tids teologiske forutsætninger, kan den ikke længer forbinde sig med den naive religiøse autoritetstro og dens virkelighetsbevissthet. Hvormed ikke skal være sagt at ikke dette førkritiske stadium i religionen vedblivende kan ha et pædagogisk værd.

Det dobbelte princip i Luthers religion har holdt sig i protestantismen og dens teologi. Det objektivt-autorative moment og den religiøse erfaringsfaktor gaar ved siden av hinanden gjennem ortodoksien og pietismen, om end med forskjellig

betoning uten at det egentlig kommer til nogen større principiel klarhet. De pietistiske teologer lagde en større vegt end de ortodokse paa den personlige kristelige erfaring som var git i og med omvendelsen eller gjenfødelsen. De hævdet strengt at man uten denne erfaring hverken kunde være en ret kristen eller en ret teolog. Men forholdet mellem Guds ord og erfaringen og dennes betydning er det samme som hos reformatorerne, særlig Luther. Pietismens opfatning paa dette punkt kommer klart frem i det nævneværdige skrift av *G. Arnold:* Theologia experimentalis. Her heter det at Guds ord og erfaringen hører sammen. Men Guds ord frembringer erfaringer og denne er derfor ikke et med skriften sidestillet princip; den troende tror derimot alt som staar i skriften, selv om han ikke allerede har erfaret alt paa sig selv. Og i motsætning til hvad der finder sted i filosofien gaar troen foran erfaringen, likesom dennes indhold maa prøves paa Guds ord. Denne erfaring bestaar i en aandelig fornemmelse eller tilstand hvori den gjenfødte virkelig eier, nyder, smaker og har samfund med de aandelige ting. Den er en »praktisk forestilling« hvorved vi ved Guds naade faar visshet hos os selv om de aandelige ting, og ingen forstaar mere av disse ting end han har erfaret. Men det heter ogsaa, at denne aandelige fornemmelse kan mangle uten at man derav kan slutte at ogsaa naaden mangler. (Theologia experimentalis etc., indledningen).

Senere i protestantismen har den historiske teologi og indflydelsen fra filosofiens erfaringsprincip gjort sammenbindingen av skriftprincipet og den derpaa hvilende dogmatiske overlevering med den kristnes frelseerfaring til et mere følelig og spændt problem. Skjelningen mellem det historisk overleverte i bibelen og det religiøse indhold deri som er rettet paa det overhistoriske, ja endog bibelens tidbundne og menneskelige art, er i større eller mindre grad blit anerkjendt i den ortodokse teologi, saa man ikke længer, ialfald ikke længer i den gamle mening, kan tale om skriftens selvbevidnelse i de troendes hjerter ved den hellige aand. Samtidig har erfaringsbegrepet som uttryk for personlig kristendom og for en skjærpet religiøs virkelighetssans trængt sig mere frem i forgrunden. Længe søkte

man ved dialektikens og spekulationens hjælp at vise at det i bibel og dogme givne indhold, særlig det som dreier sig om Kristus og hans gjerning, tilfredsstiller trangen til forsoning og forløsning, og at derfor den religiøse erfaring og dens visshet er den rette kontakt mellem objekt og subjekt paa det religiøse omraade. Under dette arbeide som fremtræder i varierte former (sml. I. A. Dorner og v. Frank) kunde man endog lægge tyngdepunktet og utgangspunktet i det subjektive, i frelseerfaringen og la det hele kompleks utfolde sig av dens indhold. I nutidens ortodoksi raar derimot ikke længer den samme tiltro til spekulationen og dialektiken, og man mener ikke at kunne bringe dogmet i hele dets omfang ind i den religiøse erfarings og troens kreds. Interessen samler sig derfor om bibelens overlevering og vidnesbyrd om Kristus, »den hele bibelske Kristus«, incl. de saakaldte »historiske frelsekjendsgjerninger«. Deri ser man den objektive aabenbaring, som kan bli gjenstand for religiøs erfaring og visshet, om end aabenbaringen ogsaa indeholder mange og væsentlige ting som ligger utenfor den kristnes umiddelbare oplevelse. Indenfor denne grundopfatning kan man ogsaa uttrykkelig fremhæve den lutherske grundartikel om retfærdiggjørelsen. I den skal det objektivt givne, den guddommelige naadedom i evangeliet, bli subjektivt eie i og med den tilegnende tro, og frelsebesiddelsen blir saa stadfæstet av de ledsagende religiøse og moralske erfaringer. Forutsætningen er altid at der forut for erfaringen er noget objektivt givet som uten videre maa anerkjendes, og hvori erfaringen har sin gjenstand og vissheten sit sidste, urokkelige grundlag, — nemlig en guddommelig historie og et guddommelig ord. Den religiøse erfaring blir paa dette standpunkt tat som en parallel eller analogi til sanseerfaringen og erfaringen om andres sjæleliv, slik som man populært tænker sig at den blir til. Paa den ene side staar ydre sanseobjekter med deres virkninger paa det sansende og forestillende subjekt, paa den anden side Gud med hans — historisk formidlede — virkninger paa vor personlighet. Her ved det »objektivt givne«, det historisk aabenbarte stanser man op eller rettere bryter man av. Spørsmaalet *om*

og *hvorfor* dette virkelig er noget givet, in casu noget guddommelig og aabenbaret, reises ikke[1]).

Saaledes blir den gamle dobbelthet fra reformationen staaende: skriften eller aabenbaringen og den dermed forbundne autoritetstro, og paa den anden side den personlige religiøse oplevelse med dens religiøse tillidsforhold. Kun at skriftprincipets indhold er blit reducert og bragt i saa nær berøring som mulig med det religiøse erfaringsprincip; hovedsaken blir nemlig den kristocentriske forestillingskreds. Dette viser at den religiøse erfaring til en viss grad har faat en selvstændig betydning ved siden av skriftprincipet, idet den er blit et *kriterium paa hvad der er objektiv aabenbaring*. Dette er et partielt brudd med den gamle principstilling. Men kun et partielt. Ti tanken er at der er et *samsvarende forhold* mellem det objektivt givne og det oplevende subjekt, og at det første, og dermed skriftprincipet er det *overordnede* i forholdet. Det som skal erfares maa forutsættes at være virkelig eksisterende, »kun det virkelige kan virke paa mig«. —

Det nævnte partielle brudd gjør dog hele stillingen ugrei, ja blir en skjæbnesvanger halvhet. Det viser sig i spørsmaalet om skriftprincipets indhold, — hvad *er* det som paa forhaand er objektivt givet eller aabenbaret, og som saa kan bli gjenstand for individuel eller fælles religiøs erfaring? Under videnskapens indflydelse er det efterhaanden blit umulig ogsaa paa dette standpunkt at hævde *a priori* om et *bestemt* skriftindhold eller en *bestemt* del av den øvrige religiøse overlevering, at den, i motsætning til andet, er en objektivt given aabenbaring. At prøve paa det maa føre til subjektiv vilkaarlighet eller i bedste fald til en sandsynlighetstro, under enhver omstændighet til det motsatte av det som er skriftprincipets mening, at gi et fast fundament for religiøs erfaring og visshet. Derfor

---

[1]) Angaaende det religiøse erfaringsprincip i nutidens ortodoksi kan bl. a. henvises til følgende skrifter, som jeg har tat hensyn til. *Ph. Bachmann*, Die persönl. Heilserfahrung etc. 1899. *K. Wolf*, Ursprung u. Verwendung d. relig. Erf.begriffes etc. 1906. *E. Petran*, Beitr. zur Verständig. üb. Begr. u. Wes. d. sittl. relig. Erfahrung, 1898. Disse skrifter viser indflydelse fra *M. Kähler* og *v. Frank*.

aapner sig her tilsidst et dilemma. Enten maa man opgi skriftprincipet og gaa helt over til reformationens religiøse erfarings- og trosprincip, eller ogsaa kan man alene beholde skriftprincipet i form av den rent almindelige, ubestemte tanke, at der i skriften *er* noget, en kjendsgjerning, en sandhet (eller flere) som er aabenbaret og derfor ubetinget autoritativ, — men man kan ikke sikkert vite hvad. Denne ubestemte tanke er den sidste rest eller utløper av det gamle skrift- og objektivitetsprincip. Det kan synes underlig at denne indholdsløse, derfor uanvendelige tanke, der blir som et tomt ord, kan ha den store betydning som den endnu faktisk har. Men det er psykologisk forstaaelig. Ti den bringer dog *noget* av den samme tilfredsstillelse som naar principet har et bestemt indhold, (s. 7) — der maa dog være, vil man si, et sidste holdepunkt som er objektivt givet og uavhængig av det indre livs bølgende bevægelser!

Hele det objektivitetsbegrep som man anvender paa det ortodokse standpunkt er vistnok uholdbart erkjendelsesteoretisk set. Men det vilde i og for sig ikke være nogen rigtig indvending mot principet om den rent objektive aabenbaring og autoritet, at si at autoriteten dog maa anerkjendes som saadan av det troende subjekt og at det dog saaledes blir dettes egen dom som blir avgjørende; ti en slik indvending kunde likesaa godt rettes mot alt objektivt og gyldig, idet vor tænknings gjenstand aldrig kan skilles fra selve tænkeakten. Men naar vi nu staar ovenfor den nævnte tanke om noget som er guddommelig aabenbaret, virkelig og sandt i sig selv og forsaavidt rent objektivt, er da ikke det en tanke, som man ogsaa hævder paa den religiøse erfarings standpunkt? Den religiøse oplevelses indhold skal jo for fuldt alvor være sandhet og ikke illusion? Saalænge vi har med denne ubestemte tanke at gjøre kunde man derfor synes at ha et punkt, hvor skriftprincipets og erfaringsprincipets tankegang møtes. Og videre kunde man si: hvad troens indhold angaar regner man ogsaa paa det ortodokse standpunkt nutildags i høi grad med den religiøse erfaring, og dreier da ikke motsætningen her sig kun om et mere og et mindre, hvor betydelig den end i saa hen-

seende kan være? — Men motsætningen blir dog staaende, selv om det er saa at de to livslinjer praktisk religiøst set ofte flyter sammen. Det blir klart hvis vi tænker paa hvad det første av de nævnte alternativer (s. 14) indebærer.

Hvis vi gjennemfører reformationens religiøse erfaringsprincip, kommer det til at forholde sig anderledes med det virkelige, det givne og aabenbarede i religionen. Gud, hans barmhjertighet og forjættelse blir ikke længer noget som vi ved en assens maa anerkjende paa forhaand, men bevisstheten om denne virkelighet blir til, opstaar spontant i og med den religiøse oplevelse selv. Og denne virkelighet blir ikke at ligne med en forut dannet objektsforestilling, som man kun behøver at reproducere i erindringen, end sige med et forut givet objekt som man optar eller avbilder i sin tænkende bevissthet, overhodet ikke med den virkelighet som er knyttet til sansningen likegyldig hvilken teori man har derom. Den blir av en anden art. Istedenfor at være noget givet, hvortil der saa kan knytte sig en oplevelse, faar den selv sin karakter av oplevelsen og gaar derfor helt sammen med det værdifulde, det som tilfredsstiller det rent religiøse livsbehov. Gud og frelsegodet blir uadskillelige. En saadan ren værdivirkelighet gives der intet sidestykke til i den empiriske virkelighet. Det religiøst virkelige kommer derfor strengt tat aldrig til at bestaa i en historisk kjendsgjerning som saadan, men i dens religiøse betydning og virkekraft; og deri ligger dens karakter av aabenbaring. Naar saaledes Jesus hører med i den kristelige religion, kommer han ikke i betragtning i sin menneskelige individualitet, men som Kristus, som Guds aabenbarer. Ogsaa aabenbaringstanken opstaar derfor først i og med den religiøse oplevelse. Og likesaa litt som virkelighet i religiøs forstand ligger paa linje med det empirisk virkelige, likesaa litt er den religiøse værdi empirisk i den forstand at den er en bestemt, konkret værdi eller blot en række og sum av enkeltværdier. Den er en høieste og en alt omfattende værdi; men som værdi dog netop noget erfarbart, noget følbart. Og mens enkeltværdierne er knyttet til bestemte ting (som derved blir goder) som er virkelige eller tænkes at kunne realiseres i erfaringen,

er den virkelighet som har og samtidig er den høieste alt omfattende værdi for os, noget overempirisk og overhistorisk. Den er en virkelighet av en anden og høiere orden, saa vi blir os bevisst, at vore forestillinger om den kun er symboler.

Paa dette standpunkt hvor det virkelige ikke er noget autoritativt givet som uten videre maa godkjendes, maa man ogsaa uttrykkelig stille sig spørsmaalet om sandhetsbevissthetens sidste grund og holdepunkt. Det dreier sig altsaa ikke blot om den personlige frelsevisshet eller hvorledes jeg kan være viss paa at Gud er en *naadig* Gud, eller rettere er *mig* en naadig Gud; men dette spørsmaal falder nu sammen med spørsmaalet om selve den religiøse virkelighetsbevissthet eller hvorledes jeg kan være viss paa *Gud*. Ganske visst er det virkelige i een forstand noget givet ogsaa paa dette standpunkt. Den religiøse virkelighetsbevissthet opstaar umiddelbart og uvilkaarlig i selve den religiøse oplevelse. Man kommer ikke til den gjennem tankens arbeide, ikke ved at slutte ut fra oplevelsen og det gode man i den mottar til en høiere aarsak, »Gud«. Heller ikke ut fra et praktisk motiv, et ønske eller en moralsk trang som fordrer Guds eksistens. Denne den religiøse oplevelses (eller gudsforholdets) umiddelbare, iboende visshet er det som ligger til grund for det gamle uttryk »d. h. aands vidnesbyrd« eller som det lyder hos Paulus: »Aanden vidner med vor aand at vi er Guds barn«. Vi har her et supranaturalt og billedlig uttryk, hvori den religiøse visshets utsagn forestilles som Guds eget utsagn og i denne egenskap fordobles for bevisstheten, — og et uttryk hvori den fromme med rette ser en side av gudssamfundets mysterium symboliseret. Den religiøse tænkning kan imidlertid ikke uten videre stanse ved det umiddelbart forefundne. Den maa prøve og bearbeide det, ogsaa prøve illusionens mulighet, og her desto mere fordi denne virkelighetsbevissthet er indforlivet i en personlig oplevelse som ikke paatvinger sig alle, ja som ikke engang de altid har, som dog kjender den religiøse trang. Svaret paa det nævnte spørsmaal kan nu tilsidst alene søkes i den religiøse oplevelse, hvori denne virkelighetsbevissthet blir til. Det ligger i at værdien eller frelsegodet som erfares, og som i evangelisk kristendom

tilsidst er selve tillidsforholdet til kjærlighetens Gud, staar som et *høieste* gode og som noget ubetinget og selvgyldig, saaledes at virkelighetsbevisstheten falder sammen med bevisstheten om det gyldige, det værende med det som bør være.

Den saaledes begrundede religiøse virkelighetsbevissthet har ikke en fasthet av den art som hører gjenstandsbevisstheten til. Den har sit psykologiske grundlag i det emotionale sjæleliv, uten at den dog derfor behøver at bli avhængig av dette livs skiftende tilstande. »Troen bygger ikke paa følelser«. Den lystfølelse hvori vi værdsætter religionen som et høieste gode, som livets grundværdi, er et uttryk for at den dypeste livstrang principielt er tilfredsstillet; og værdien selv er et klart aandsindhold med forestillingssymbolet, ordet, som sit vigtigste uttryksmiddel, — klart nok til at gi følelsen en bestemt karakter. Derfor er denne følelse ikke av en flygtig eller vak natur, men en blivende grundfølelse likesom det religiøse behov er og blir et grundbehov i den frommes sjæleliv. Følelsen av dette frelsebehovs tilfredsstillelse, religionens fred, glæde, trøst, frimodighet, haab, følelse av frihet, kraft, seier kan vistnok likesom den religiøse trang og vilje træde mere eller mindre tilbake i bevisstheten; andre eller motsatte følelser som følger med de mange vekslende empiriske indtryk og forestillinger kan ogsaa *hemme* den religiøse grundfølelse. Men om man end paa denne maate maa si at man ikke altid »føler naaden», kan man ikke derav slutte er man er faldt ut av den. Ti grundfølelsen er dog tilstede. Den ledsager ogsaa tanken eller *erindringen* om det oplevede frelsegode, og den opstaar paany i og med den religiøse trangs stadig fornyede tilfredsstillelse. Den følelse som psykologisk set ligger til grund for den dom, at det religiøse gode er en høieste og i den forstand en selvgyldig værdi, er saaledes ingen gyngende grund. I denne sammenhæng har det ogsaa sin betydning at det ikke er selve følelsen, men den religiøse trang eller vilje og dens tilfredsstillelse (der kommer til *uttryk* i følelsen) som psykologisk set er det primære i den religiøse erfaring, og at opmerksomheten i den værdidom som er den religiøse virkelighetsbevissthets holdepunkt ikke er rettet mot den nævnte psykologiske forutsætning (følelsen) men mot selve værdien, frelse-

gaven, hvad der svarer til den holdning som overhodet er karakteristisk for reformationens kristendom. Det bedste vern om den religiøse sandhetsbevissthet ligger dog tilsidst i dens omtalte oprindelighet, umiddelbarhet og uvilkaarlighet. I alt dette har den religiøse visshet sin analogi i den moralske.

Forholder det sig saa som nu er sagt med den religiøse visshet blir den ganske visst ikke opløst av de vekslende sindstilstande; men den deler det vilkaar for religionen som kommer av at ogsaa den maa stilles under det moralske synspunkt, formaalet, idealet, fordringen, — skjønt den først og fremst er et liv hvori man er avhængig og mottagende. Det gjælder om altid paany at stadfæste, vinde og gjennemføre den religiøse besiddelse, om sandhet og troskap mot sig selv og ens høieste gode. Derved kommer religionen og dens visshet ind i prøve og kamp. Det vil da vise sig om den religiøse oplevelse virkelig har været oplevelsen av vor *høieste* værdi, en tilfredsstillelse av vort *dypeste* livsbehov og følelsen derav virkelig en *grundfølelse* i vort liv, — eller om vækkelsen og omvendelsen kun har været et stadium i livet, maaske kun en følelsesrus.

En indvending som ofte har været hørt fra det andet standpunkt er den, at hvis man ikke kan henvise til et objektivt givet grundlag, vil alt glippe for den anfegtede. Men ingen religiøs krise eller sjælenød kan virkelig overvindes ved at falde tilbake paa skriftens autoritet eller noget andet »objektivt«. Ti i den tilstand kan en netop ikke finde fæste i noget saadant. Om ikke andet vil den anfegtede ialfald si: dette bibelens ord gjælder andre, det er ikke for mig! Overvindes kan krisen alene paa den indre vei, idet en besinder sig paa sit egentlige livsbehov og saaledes, hvis dette behov er og blir det religiøse blir mottagelig overfor ethvert indtryk av en almægtig kjærlighet, fremfor alt det som utgaar fra Kristus og evangeliet.

Ogsaa den rene religiøse erfaring har saaledes sin virkelighetsbevissthet. Der gives værdioplevelser som er nær beslegtet med den religiøse oplevelse; men mangler virkelighetsfornemmelsen deri, staar m. a. o. ikke den høieste værdi som baaret av og som ett med en høieste magt, da mangler oplevelsen det egentlig religiøse karaktermerke. Men denne virkelighetsbevisst-

het er som omtalt av en helt anden art end den objektive, empiriske.

Derfor vil man heller ikke *intellektuelt* set paa de to standpunkter kunne bli enige om hvad der nærmere set menes med den høieste virkelighet, »Gud«. De bestemte, avgrænsede begreper om Gud (»egenskaper«) som hænger sammen med forutsætningen om en given aabenbaring passer ikke til den religiøse oplevelses »Gud«. Selv om de samme utsagn brukes, f. eks. en personlig, almægtig Gud, blir dog den dermed forbundne intellektuelle stemning og værdi en anden, undertiden blir ogsaa selve meningen med utsagnet mere eller mindre forskjellig, f. eks. «Guds almagt«. Ja det kan være at det som paa oplevelsens standpunkt er levende gudstro paa det andet, ialfald intellektuelt set staar som »ateisme«. Ti den oplevede religion rører sig i anskuelige, billedlige forestillinger om Gud, og de er bevægelige, vekslende idet de gjenspeiler det personlige livs motsætninger. Og naar det gjælder Gud, er selvsagt ingen menneskelig forestilling, intet symbol eller billede noget »objektivt«. Det er den fromme sig igrunden altid bevisst; ti følelsen av at Gud er den over alt ophøiede, hemmelighetsfulde, uutsigelige dirrer altid under i hans gudsanskuelse. Den religiøse tænkning som er i kontakt med denne religion, gaar derfor ikke ut paa at systematisere disse forestillinger og utglatte motsætningerne mellem dem ved begrepsdefinitioner; men den omsætter symbolerne i altomfattende religiøse tanker, som aldrig kan gjennemføres og bringes til enhet i nogen erfaring. Dog blir ikke gudstroens indhold noget flytende. Ti den religiøse fantasi er bundet til værdioplevelsen, som begrænser symboldannelsen og gir tankerne deres faste retning.

Skal det religiøse erfaringsprincip gjennemføres, da maa det imidlertid ikke blot bli saa at religionens eiendommelige virkelighetsbevissthet først opstaar i og med den religiøse erfaring selv. Men den faar heller intet andet indhold end det som opstaar i eller kan optages i oplevelsen og i det religiøse tillidsforhold. Det dreier sig da om en tydning av tilværelsen ut fra værdioplevelsen eller gudstroen. Sammenlignet med det som fremkommer naar erfaringsprincipet kombineres med skriftprincipet

blir religionens indhold da mere enstydig og tillike forenklet. Det kan samles i faa alt omfattende tanker, om det end for den religiøse reflektion stadig gir anledning til nye spørsmaal. Under utviklingen av religionens indhold kommer man da til at stille sig anderledes end naar man kombinerer de to principer og skal formidle mellem dem. Hvis skriften, om end kun partielt er troens grundlag, maa opgaven først og fremst bestaa i mest mulig at opta de der givne forestillinger i sin religiøse erfaring, eller eventuelt at omsætte dem i erfaring Hvis man vil gjennemføre erfaringsprincipet maa man derimot først prøve om vedkommende bibelske forestillingsindhold virkelig kan erfares (eller hænger nødvendig sammen med en erfaring) eller eventuelt om det erfaringsmoment som det bibelske utsagn gir uttryk for ikke ogsaa kan fortolkes og uttrykkes paa en anden maate. (Jvf. f. eks. Paulus's retfærdiggjørelsesære og den oplevelse som ligger til grund). Paa den maate maa man øve en kontrol med at det man tilegner sig av Skriftens religiøse forestillinger og uttryk i frelseerfaringens navn, virkelig hører nødvendig med til ens religiøse erfaring. En saadan tilegnelse blir ofte ikke mulig uten en bevisst eller ubevisst omtydning, hvori det da gjælder om at undgaa vilkaarlighet. Bibelens uundværlighet og særstilling kommer da navnlig til at bero paa at man i den finder sin egen religion i dens oprindelige og mægtigste historiske skikkelse, som vedblivende baade formidler og uttrykker ens religiøse oplevelse.

Paa skriftprincipets grund vil man gjerne sætte bibelens rike religiøse forestillingsverden op mot begrænsningen i den enkelte kristens erfaring, til et vidnesbyrd om at den kristelige sandhet omfatter mere end der ligger i den subjektive oplevelse, og at man derfor ikke kan lægge den alene til grund for den religiøse erkjendelse. Paa den religiøse erfarings standpunkt faar denne tankegang en anden vending. De forestillinger som hører den religiøse oplevelse til er ikke egentlig noget nyt og originalt, bortset fra de nuancer som har sin grund i individualiteten. Forsaavidt forholder man sig mottagende overfor den religiøse overlevering, særlig den bibelske. Og videre er den religiøse oplevelse og dens indhold aldrig noget

færdig og avsluttet hvori man for fremtiden kan lukke sig inde. At den religiøse trang blir tilfredsstillet i tillidsforholdet til Gud betyr ikke at den ophører, saaledes som en trang der er rettet paa et bestemt ydre gode ophører, ialfald foreløbig, i og med at den stilles. Men der er i religionen et stadig kredsløp mellem trangen og tilfredsstillelsen hvorunder begge sider efterhaanden klares og fordypes. (Jvf. den religiøse vilje og kamp, s. 18). Og endelig er der stadig behov for og rum for nye oplevelsesmomenter eller forestillinger forat den mere ubestemte grunderkjendelse kan komme til næmere utfoldelse og faa sin anvendelse paa virkeligheten. Og denne stræben efter at utvide den subjektive oplevelses grænse falder for en stor del sammen med en voksende indlevelse i og tilegnelse av bibelens religiøse forestillingsverden.

I eller uten sammenhæng med den nævnte indvending ut fra skriftprincipet staar en anden betænkelighet ved at gjøre den religiøse erfaring til det eneste religiøse erkjendelsesprincip. En erfaring i kristelig og reformatorisk forstand vil maaske ikke mange kunne si at de har, og de som kan si det vil let føle den for svak til at la sig lede av den naar talen er om religionens sandhet og indhold. Overfor denne betænkelighet gjælder det om at man ikke opfatter den religiøse erfaring for snevert, og at man gjennemfører en psykologisk betragtning av den og ikke søker efter en høiere, overnaturlig aarsaksforklaring. Den religiøse oplevelse opfattes først da vidt nok, naar man ser at der allerede i den religiøse trang er noget av en begyndende religiøs tilfredsstillelse eller oplevelse. Det høieste gode som er gjenstand for ens attraa er ikke blot fjernt, men ogsaa nært, ellers vilde det ikke føles og vurderes som *gode*, som det der svarer til behovet. »Jeg vilde ikke søke dig, hvis du ikke alt hadde fundet mig«. Forsaavidt er det mulig allerede ut fra det religiøse behov, forut for den egentlige oplevelse, i vurderingen at omfatte religionens indhold, saafremt behovet er tilstrækkelig klart. Og likesaavel er det mulig i fantasien og tanken at foregripe oplevelsen hvori det høieste gode blir til virkelig, personlig besiddelse. Og den som føler at det høieste, religiøse gode maa være et *gode*, og

ikke blot det gode som en *begjærer* uten at ha det, vil i denne følelse ogsaa ha en begyndende religiøs visshet. Hvad dernæst selve oplevelsen angaar behøver hverken frelsetrangens opvaagnen eller følelsen av dens tilfredsstillelse ved gudsforholdet overveiende at komme som det sterke gjennembrudd. Den sjælelige form kan likesaa godt være den mere kontinuerlige overgang fra een tilstand til en anden; og ialfald vil behovet og dets tilfredsstillelse i sit videre forløp mere og mere gaa over i denne form. Og hvor gjennembruddet finder sted, er det altid forberedt, og det kan aldrig *i og for sig* være noget kriterium paa den guddommelige indgripen og likesaalitt som styrkegraden i den religiøse følelse være noget holdepunkt for den religiøse tro, fides salvifica.

Gjennemførelsen av det nu omtalte religiøse erfaringsprincip kan sies at være en av de opgaver som reformationen, naar den sees i lys av protestantismens utvikling, stiller vor tids teologi. Arbeidet herpaa har i virkeligheten længe været drevet i den nyere teologi. Men en rigtig forstaaelse av den religiøse erfarings betydning som erkjendelsesprincip forutsætter at man i høiere grad end hittil betragter den fra et rent psykologisk synspunkt. I begge henseender trænger det religiøse erfaringsbegrep en nærmere undersøkelse, som jeg ikke har kunnet gaa ind paa i denne artikel.

Aabenbaring og stedfortrædende soning.

Av Chr. Ihlen.

Det kjernespørsmaal i vor religion, hvilken sammenhæng der er mellem syndsforladelsen og Jesu Christi person og gjerning, det egentlige grundproblem i forsoningslæren, kan ikke just siges at staa paa dagsordenen i den teologiske tænkning for tiden.

Spørsmaalet er ogsaa et saadant skjæringspunkt, hvor grundlæggende dogmatiske anskuelser trækker sine konsekvenser, og hvorav igjen betydningsfulde følgeslutninger om vigtige kristelige trosrealiteter avhænger, og der kommer et saa vidløftig apparat av bibelske forestillinger i betragtning til dets belysning, at det sikkerlig ikke ligger gunstig an for en tid, der er saa fuld av problemer paa religionshistorisk og bibelteologisk omraade som vor, og som i den grad som vor har lagt sit arbeide paa systematikens grændsespørsmaal, og inden dogmatiken har skrevet de dogmatiske synsmaaders forenkling paa sin fane for desto mere intenst at beskjæftige sig med det religionspsychologiske.

Allikevel kan det vel godt tænkes, at netop vor tid med dens intense trang til klarhet og dens uavhængighet overfor gjænse, men muligens ikke tilstrækkelig avklarnede dogmatiske konstruktioner og begreper, ogsaa kunde ha sine særegne forutsætninger i retning av at gjøre grundspørsmaalene i et saadant problem nærværende. Og at den religionspsyologiske betragtning ved et lærepunkt, der ligger den centralt kristelige

oplevelse saa nær som just dette, spiller en overmaade vigtig rolle behøver blot at nævnes.

Det tør vel kanske ogsaa siges, at der saavel i Norden som i Tyskland i litteraturen spores visse om end ikke særdeles sterke tegn til, at spørsmaalet igjen begynder at bli aktuelt.

I et hefte, som er viet Luther og den lutherske reformation ligger et bidrag til dette lærestykkes belysning indenfor den mest nærliggende interessesfære.

Selv om Luthers originalitet overfor den dogmatiske overlevering ikke just ligger paa dette punkt og ialfald ikke her har git sig noget uten videre klart og entydig resultat, kan det dog sikkert siges, at han har oplevet den frie syndsforladelse ikke paa grund av nogen vor fortjeneste, men éne og alene for Christi skyld med en siden Paulus og urkristendommen ukjendt styrke. »Retfærdiggjørelsen av troen« lar sig imidlertid ikke fatte som en ren subjektiv praktisk oplevelse og regulator av den sædelige selvbedømmelse uten at dette peker umiddelbart over i den Christus-opfatning, den forsoningsforstaaelse, der er dens homogene forutsætning og bærende grund.

Jeg er ved nærværende undersøkelse nødt til at renoncere paa det uttrykkelige bibelske belæg, da det vilde nødvendiggjøre for mange bibelteologiske og exegetiske excurser. Kun enkelte grundbegreper har jeg benyttet og forhaabentlig for øiemedet tilstrækkelig begrundet min forstaaelse av dem. Det er visse principielle grundtanker — særlig de to, der er nævnt i titelen —, hvis dogmatiske rækkevidde det for mig gjælder at bringe paa det rene. Det har herunder været mig vigtig at underbygge religionspsykologisk og forhaabentlig vil man finde at det bibelske stof ogsaa i realiteten er tatt avgjort i betragtning, selv om en uttrykkelig bevisførelse muligens her og der kan savnes av en eller anden.

I.

Den iøinefaldende eiendommelighet ved kristendommen, at det religiøse forhold i den er historisk formidlet og betinget, er siden Bengels, Schleiermachers og v. Hofmanns dage, for at nævne nogen av de mest velkjendte gjennembrudsmænd for

denne erkjendelse i den nyere evangeliske teologi, saa ofte blevet betonet, at man kan frygte for at tage en forslidt sandhet yderligere forfængelig ved særlig at understreke dette forhold.

Imidlertid kan det være nyttig at være opmerksom paa at saken saa let uttalt som den er og saa frugtbar den paa mange maater har vist sig at være for kristendomsforstaaelsen, ved en strengere teoretisk betragtning indeholder store vanskeligheter for tanken.

Religionen er i sin grund et evighetsforhold. Den har ialfald overalt ikke at gjøre med det historisk-empiriske som saadant, men med et møte, en gjennemtrængen, berøring eller vekselvirkning mellem det evige og det historiske. Og hvordan forholdet i virkeligheten skal tænkes mellem den evige guddomsvilje og dens historiske redskap eller organ vil nødvendigvis være et vanskelig gjennemtrængelig problem. Tænkningen selv er efter sin logiske sammenhæng tidløs, men vil paa den anden side altid realt være bundet til tidsanskuelsen. Saa er det intet at undres over, at her let blir ensidigheter, saa man fortrinsvis fæster sig snart ved den evige realitet, snart ved dens historiske formidling, og indsigten i den virkelige indre sammenhæng synes vanskelig for ikke at si umulig at naa.

Det kan som sagt være nyttig straks at være opmerksom paa forholdet og problemet, ti neppe nogetsteds i trosforstaaelsens sammenhæng gjælder det saa energisk at ta den historiske side ved kristendommen i betragtning, intetsteds er spørsmaalet om forholdet mellem den evige Gud, hans guddommelige kjærlighetsvilje og dens historisk-menneskelige organ Jesus Christus saa forviklet og dyptgripende, som hvor det gjælder netop forsoningsspørsmaalet. (Det føles vistnok særlig ved de overleverede forestillinger om satisfactio og expiatio og den herved forutsatte virkning paa den eviges forhold til menneskeheden, men det melder sig sikkert i det hele tat.)

Vanskeligheten er ogsaa der, naar man betragter det begrep, som bestemmelsen »historisk« ved jødedommen og kristendommen fra troserkjendelsens standpunkt først og fremst knytter sig til nemlig *aabenbaringsbegrepet.* Ti hvad er aabenbaring erkjendelsesteoretisk andet end en nær sammenskuen av

noget historisk og noget »bakenfor det« virkende evig — og der spørges om, av hvad art det forholds væsen er, som her foreligger.

Av flere grunde anbefaler det sig ved en behandling av forsoningsspørsmaalet at ta sit utgangspunkt netop i en analyse av aabenbaringsbegrepet.

A. Ritschls fornyelse av den saakaldte »abælardske type« i forsoningslæren har for en væsentlig del støttet sig til kravet om at gjøre aabenbaringstanken gjældende med metodisk stringent som det for forsoningsforstaaelsen éne avgjørende bindeled mellem den evige guddommelige kjærlighetsvilje og dens historiske gjennemførelse i Jesus Christus.

Det lar sig i virkeligheten heller ikke indse, hvordan et begrep, der i alle tilfælde spiller en saa væsentlig rolle i vor Christus-forstaaelse, som er saa dypt indforlivet i den bibelske anskuelses grundlinjer og gir sammenhæng fremover og tilbake, med føie skulde la sig avvise eller gjøres til noget uvæsentlig i forsoningstænkningen.

Det er ogsaa at gripe med hænder, hvordan teologer av de forskjelligste anskuelser uvilkaarlig anvender og har anvendt begrepet, hvor det gjælder at markere Guds prioritet og initiativ ved forsoningen. Men ofte uten at gjøre sig ret klar dets rækkevidde og forhold til de overleverte anskuelser, hvad der naturligvis er en ufuldkommenhet.

Naar man i polemikens hete — saaledes E. Cremer: »Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu« — er gaat saa vidt som til at hævde, at dette at opfatte Jesus Christus »blot som en aabenbaring« indeholder en fornegtelse av hans guddom, nemlig av hans magt over verden, saa beror dette visseilg paa en intellektualistisk indsnevring av begrepet, som muligens kan ramme den ene eller anden teologs — i tilfælde muligens Ritschl's — opfatning av det, men ikke begrepet selv. Og naar man paa saadanne præmisser sætter det ut av betragtning i forsoningsspørsmaalet, saa maa man siges at ha forkastet det væsentlig uprøvet.

(For min del mener jeg, at aabenbaringstanken dypere opfattet — cfr. Johannesevangeliet — uten videre indeslutter i sig Jesu guddom. Og at det rummer ogsaa magtvirkninger over verden anser jeg for givet. Dette kan det her være desto

mere beføiet at bemerke, som jeg i denne undersøkelse forøvrig ikke reflekterer over Jesu metafysiske guddom — i interesse av en større forenkling og almengyldighet i tankegangen, som efter min mening vel lar sig gjennemføre).

Det kan her straks fremhæves til karakteristik av aabenbaringstanken den i begrepet selv liggende relation til historien og til det menneskelige bevissthetsliv. Ved aabenbaring maa der spørres: Hvor og overfor hvem aabenbares der? Det selvforstaaelige svar er: I historien, overfor det menneskelige bevissthetsliv. Og hvordan man ellers tænker om den meget drøftede objektivitet ved forsoningen og om den vending mot det subjektive, som aabenbaringsbegrepet ofte meget avgjort har signalisert i tænkningen — disse spørsmaal vil senere indgaaende bli drøftet — saa kan man dog vanskelig unddra sig følelsen av, at der i denne tanke ligger en naturlig tilknytning for og utløsning av det religiøse troesforhold, hvori forsoningen som oprettelse av et personlig samfund mellem Gud og menneske nødvendigvis ialfald maa munde ut. I samme grad som det nu ogsaa er en meget almindelig anerkjendt ting, at ortodoxien hadde vanskelig for at finde den rette tankemæssige formidling av trosforholdet indenfor sin transcendente, objektivt-juridiske teori, og i samme grad som man ellers regner med, at i ethvert religiøst forhold aabenbaring og tro er de indbyrdes selvforstaaelig og nødvendig sammenhørende grundbegreper, i samme grad vil aabenbaringstanken nødvendigvis melde sig ialfald til alvorlig overveielse ogsaa i den kristelige forsoningslære.

Gud aabenbarer sig gjennem utvalgte personligheter, hvem han har betroet sit aabenbaringsord, og som skal virkeliggjøre hans aabenbaringevilje — stillet ind i begivenheter, i et historieforløp, som ogsaa har et nødvendig indre forhold til denne samme Guds aabenbaringsvilje. Fordi Guds samfundsstiftende vilje er av aandelig og sædelig art har den en væsentlig og nødvendig formidling gjennem personligheter, men da den samtidig er sandt historisk, indeslutter den ogsaa som sagt et nødvendig forhold til de yttre begivenheter og til Guds styrelse av folkenes og de enkeltes skjæbne.

Guds aabenbaringsvilje saadan som bibelen lærer os den at kjende er en frelsevilje; den ligger derfor over det menneskelige naturlige aandelige eie og forløper under en eiendommelig saavel tilknytning til som motsætning overfor dette naturlige menneskelige aandsliv, som den vil løfte op paa sit nivaa og ind i sin sammenhæng. Herom kunde være meget at si, som imidlertid for vort formaal kan lates ut av betragtning.

Naar teologien har dannet det meget anvendte uttryk, at Jesus Christus er den fuldkomne aabenbarer av Guds hellige kjærlighet, saa har man herved i en sum villet uttrykke, at der i Jesu person, hans gjerning og historie, gjør sig avsluttende og virksomt gjældende en samfundsstiftende guddommelig vilje, frit givende, aabnende sig for menneskets søken, men samtidig strengt etisk krævende, hvor dog det avgjørende indtryk blir dette: En guddommelig kjærlighetsmagt — støttet av fysisk magt — som sætter alt ind paa at skaffe Gud plads i menneskehjerter, en kjærlighet, som staar aapen for enhver den, som lar sig drive til og møter den i tro, og i alt gir denne et uttryk av blivende værd for Guds personlige forhold til og virksomhet overfor en syndig verden til dens frelse.

Absolut er denne kjærlighet, fordi den er like ubetinget i sin kræven, som i sin given. Uavkortet er den i sin idealitet, saa at alt menneskelig kommer til kort, alle provisorier og mellemstandpunkter maa opgives og dømmes som uholdbare og utilstrækkelige. En revolution av selve livsretningen er det som kræves. Men likesaa ubetinget og uten omgjerdning og forbehold i sin given, saa at ogsaa ut fra dette synspunkt noget nyt sættes i virksomhet og faar principiel betydning som før blot hadde en mere sekundær og støttende, den ubetingede naade alene betinget av den homogene aandelige tilegnelse i menneskehjertet — den bodfærdige tro!

Paa denne maate opfattet anvendes da aabenbaringssynspunktet selvfølgelig ikke paa Jesu forkyndelse alene, men tanken utdypes til at gjælde hans person i det hele i hans forhold til menneskene som bærer av det guddommelige aabenbaringsord. Tanken følger m. a. o. hele hans liv som forkynder, som helbreder, hans personlige holdning overfor syndere og

toldere, overfor hans disciple, farisæerne, paa hans lidelsesgang og død, hvor hans guddommelige kjærlighet trods den ydre undergang straaler klart frem — i opstandelsen og herliggjørelsen, hvor den hellige kjærlighet aabenbares med seier og fuld guddomsmagt gjennem aanden, han sender. Altid appellerer denne kjærlighed til friheten, tvinger ingen med en abstrakt guddomsvælde, men overalt — enten den aapner eller stænger, er det, den som hersker. Trods al synd og motstand vet den at række frem overalt, hvor troens gnist vil la sig tænde.

Naar opstandelse og herliggjørelse er drat ind i denne tænkerække frembyr det naturligvis paa grund av dets overskridelse av de vanlige virkelighetskriterier særlige erkjendelsesteoretiske vanskeligheter som maa tages i betragtning — men at det hører fundamentalt med i den bibelske Christusforstaaelse og omfattes av aabenbaringstanken, derom kan der ikke godt reises tvil.

Paa dette punkt skal vi her ikke indlate os hverken paa disse erkjendelsesteoretiske spørsmaal, ei heller paa de vanskeligheter, som dog maa siges at være forbundet med at tænke en kjærlighet, der saaledes som Jesu er drat ind i denne verdens forviklinger, kamp og møie og underordning under verdensutviklingens haarde nødvendighet, som ligger under, og som seirer, som aabenbaring av en *guddommelig* kjærlighet. Muligens finder dog den religiøse anskuelse en seirrik uforanderlighet i denne kjærlighet midt i alt det menneskelig betingede, og muligens vil denne samme religiøse anskuelse heller ikke tænke evighedslivet saaledes uforanderlig og upaavirkelig av verdenslivet, at det ikke skulde late sig gjøre at fastholde tanken. Den religiøse anskuelse paa grundlag av den bibelske forkyndelse vil ialfald sikkert fastholde den og finde den uundværlig.

Men naar tanken om aabenbaringen av den hellige kjærlighet i Jesu person opfattes saaledes, synes det umulig, at denne hellige kjærlighet, som der ved aabenbaringen handles om, kan være noget mindre eller noget andet end den frit givende naade, som den troende synder oplever i forsoningen. Saaledes synes det godtgjort, at aabenbaringstanken maa ha en fast plads ved forsoningsforstaaelsen, likesom da ogsaa

skriften anvender tanken i saadan forbindelse, særlig hvor det gjælder at markere Guds fritgivende initiativ. Men skal tanken anvendes teologisk, maa den selvsagt anvendes med metode, med mest mulig klarhet over dens indhold og rækkevidde og dens forhold til andre tanker, som muligens ogsaa kommer i betragtning. Der maa anstilles en analyse.

Her gjælder nu for det første, at aabenbaringen maa opfattes som en virkelig manifestation ikke som en blot deklaration.

Kæhler klager over, at ved den doktrinære anvendelse av aabenbaringstanken i forsoningslæren blir det historiske opfattet som et blot og bart »tegnsprog«, en mere eller mindre dramatisk illustration av et evig, uforanderligt bestaaende forhold — Guds uforanderlige kjærlighet til slegten. Forandringen lægges paa denne maate éne og alene i den opfattendes bevisthet. Det historiske blir hvad enten der handles om forkyndelse eller personlig være- og handlemaade blot et væsenløst og let gjennemskuelig symbol, hvorved man paa en indtryksfuld maate faar indprentet det evig-uforanderlige, som er den egentlige realitet, og som nødvendigvis samler al religiøs interesse om sig — i strid med en dypere vurdering av Jesu historiske gjerning. Paa denne maate blir forholdet det, at det evige er, hvad det er, uavhængig av symbolet.

For at undgaa denne intellektualistiske avvei, maa det betones, at der ved aabenbaringen virkelig *sker* noget fra Guds side. Et nyt forhold til verden virkeliggjøres. Hvad der før var et i guddommen hvilende sindelag blir ved den Guds gjerning, som vi kalder aabenbaring, en virksom livsytring overfor verden, ganske vist hvilende paa dette evige sindelag og med dette iboende i sig som det virksomme agens, men dog saaledes, at her virkelig sker noget nyt. Ja, fordi her handles om »kjærlighet«, der ialfald er et relationsbegrep og om kjærlighet til verden, saa kan »evighetsbetragtningen« vendes om. Det gjælder ikke længer, at den evige realitet er, hvad den er, uavhængig av symbolet, men omvendt, at Gud kunde ikke være, hvad vi i Christus tror, at han er, nemlig kjærlighet som den evig i sig selv hvilende, men alene som den i Christus vir-

kende, som den, der realt aabenbarer sig, meddeler sig til verden og virker overfor den.

Vi har altsaa ikke et »hvilende begrep« om kjærligheten, men kjærligheten er nødvendigvis handlende. Guds kjærlighet meddeler sig til verden og handler i verden — kun saaledes kjender vi den og kun saaledes kan den ogsaa tænkes at ha realitet som kjærlighet overfor verden. Og for at gjøre rede for, hvad den indebærer, maa man altsaa søke klarhet over, hvad denne meddelelse og denne handlen indebærer. Kun saaledes og ikke ut fra et abstrakt begrep, kjærlighet kan man virkelig faa nogen forstaaelse av, hvad der her dreier sig om.

Paa denne maate hævdes realiteten i det historiske ved aabenbaringen og der blir ikke tale om noget blot »tegnsprog«.

Naar man nu nærmere skal undersøke aabenbaringsideen, idéen om Guds selvmeddelelse til den syndige verden og hans handlen overfor den gjennem Christus blir man mødt av — saavidt jeg ser — væsentlig 3 hovedfaktorer, som ikke — uten indbyrdes sammenhæng med hinanden — melder sig som vigtige problemer for forstaaelsens videre utformning, nemlig disse: 1) Frihetsfaktoren hos aabenbaringsbæreren. 2) Guds transcendens ogsaa overfor hans aabenbaring. 3) Aabenbaringsbærerens personlige religiøse forhold som en fra hans aabenbaringsvirksomhet forskjellig realitet, som dog ogsaa staar i en uopløselig sammenhæng med den.

Det har sin interesse at lægge merke til, at de teologer, som med betoning anvender aabenbaringstanken i forsoningslæren, de er vistnok opmerksomme paa det problem, som ligger i de anførte punkter. De anerkjender specielt friheten hos den menneskelige aabenbaringsbærer (vi kan naturligvis heller ikke her diskutere det deterministiske problem, men vi regner med friheten som en psykologisk realitet). Men — de mener gjennemgaaende, at friheten og Jesu personlige religiøse forhold maa sees i en anden sammenhæng, nemlig urbilledlig overfor menigheten, ikke forsoningsstiftende overfor verden.

Det gjælder at bli klar over, hvordan det hermed forholder sig i virkeligheten. Man kan naturligvis abstrahere bort et moment — i dette tilfælde friheten — for den rigtigere viden-

skabelige forstaaelses skyld, men river man det definitivt ut av en sammenhæng, hvor det i virkeligheten hører hjemme, saa bringer man selvfølgelig ikke en bedre forstaaelse, men resultatet blir misforstaaelse, urigtig eller ialfald ufuldstændig erkjendelse.

Nu er det uten tvil som den i frihet virksomme overfor menneskene, at Jesus er aabenbaringen.

Man maa naturligvis tænke sig, at den gudd. aabenbaringsvilje først og fremst avslører sig for aabenbaringsbærerens eget indre. Den griper sit utvalgte redskap med overvældende, sterke indskydelser, billeder og følelser. Og dog er den fri, religiøse hengivelse hos aabenbaringsmidleren selvfølgelig en ganske uundværlig faktor ved Guds aabenbaringsviljes virkeliggjørelse. Allermest gjælder dette sikkert Jesus, hvor ufrie ekstatiske tilstande saavidt man kan bedømme det ikke har spillet nogensomhelst rolle ved aabenbaringens formidling, og hvor den egentlige virkeliggjørelse av aabenbaringen overfor andre paa ingensomhelst maate bestaar i nogen blot beretning om syner og ydre meddelelser, men er en aandelig personlig omsætning av en indre religiøs besiddelse i ord og handling overfor medmenneskene. Aabenbaringen blir altsaa egentlig i personlig frihet hans mot menneskene rettede udadvente virksomhet i ord og handling, en speciel avledning av hans indre religiøse liv. Guds aabenbaringsviljes gjennemførelse er altsaa faktisk betinget av en imøtekommende og tilegnende bruk av den menneskelige frihet. Vil man forstaa denne viljes gjennemførelse og virksomhet uten at agte paa frihetsbetingelsen og det sædelige moment, som ligger i Christi menneskelige personlighet, saa er det sikkert et spørsmaal, om man ikke driver en falsk, abstrakt evighetsfilosofi, som lar det historiskes realitet bli borte under trykket av den evige guddomsviljes alt bestemmende overmagt.

Det er en grundbestemthet ved aabenbaringen i bibelsk forstand, at den ikke er abstrakt guddommelig, men gudmenmeskelig. Og dette indebærer først og sidst, at den blir virksom i historien ikke i kraft av den gudd. aabenbaringsvilje alene, men ogsaa betinget av de utvalgte aabenbaringsbæreres frie religiøse hengivelse, deres sædelige kamp og selvovervindelse saa meget haardere og vanskeligere paa grund av syndens magt

i dem og om dem. Denne betragtning, der regner med friheten, gjør dog ikke aabenbaringen til noget tilfældigt. Aabenbaringsviljen griber naturligvis over, saaledes at Gud kunde ikke tænkes at være den han er, hvis ikke hans kjærlighet hadde hat magt og vilje til at utvælge og utruste disse personligheter og binde dem til sig. Men paa den anden side er friheten en realitet, og intet aabenbaringsord vindes for slegten uten aabenbaringsmidlerens religiøse hengivelse og kamp.

Det tryk som herunder ligger paa frihetsmomentet synes dernæst netop at korrespondere med den bibelske aabenbarings karakter av speciel frelseaabenbaring. Paa grund av syndens magt i verden er en almen aabenbaring paa forhaand nytteløs. Motvirkningen maa ske ut fra enkelte personligheter, som Gud vinder sig som særskilte redskaper og som han gjør til organer for sin aabenbaringsvilje. Paa dette punkt kunde der være forskjellig at utrede til klargjørelse men det er foreløbig ikke nødvendig.

Anvender man nu det anførte paa Jesus Christus, saa er hans religiøs-sædelige hengivelse ganske vist ikke det, der fremkalder den gudd. aabenbaringsvilje, meget mere maa denne tænkes som den overgripende og primært virksomme faktor. Det er denne aabenbaringsvilje, der utruster ham og sender ham til verden, og som paa en mystisk, men ikke abstrakt determinerende maate er tilstede i hans person og gjerning, saa at det altsammen kan sees som en aabenbaring av den evige kjærlighet som en virkeliggjørelse av dens inderste vilje og tanker over menneskesynden.

Men historiens virkelige bevægelse kommer der kun i dette, naar man reflekterer over friheten paa den éne side og den transcendente Gud paa den anden. Den mystiske enhet mellem Gud og hans aabenbaringsmidler realiseres paa sædelig maate ved menneskets Jesu Christi frie hengivelse til den guddommelige kjærlighetsvilje. Kun fordi Jesus i hvert moment av sit liv helt opfylder det hengivelseskrav, som den guddommelige aabenbaringsvilje stiller til ham, kan Gud bruke ham som sin aabenbaringsbærer, kun derfor kan han altid paany meddele ham sit livssamfund og alene paa grundlag herav kan han formidle menneskene en virksom aabenbaring, der over-

tyder ved personlighetens ideale magt og ret. Det maa paa dette punkt nødvendigvis komme avgjort og klart frem, at Gud og hans aabenbaring jo ikke forholder sig til hinanden som 2 substanser, der virker gjennem hverandre, men som en vekselvirkning mellem personligheter, hvor den moralske dom nødvendigvis maa spille en avgjørende rolle. Der handles ikke om et redskap, der engang for alle er egnet til et formaal, men om et personlig organ, der stadig paany maa vokse op til at bli det, erhverve den moralske ret til det· At skille ut hvor meget der ligger i den oprindelige utrustning og hvor meget i friheten er ikke paa nogen maate mulig, men det kan slaas fast, at Guds aabenbaringsvilje i sin virkeliggjørelse paa ethvert punkt er betinget av menneskets Jesu Christi frie religiøs-sdelige hengivelse.

Hvor vigtig dette punkt er, kan man da ogsaa gjøre sig klar ved visse principielle overveielser av mere abstrakt natur, som synes at peke paa visse i aabenbaringstanken selv liggende grænser for dens anvendelse.

Alt som stammer fra Gud paa en eller anden maate aabenbarer ham eller noget om ham direkte eller indirekte, men hermed er ikke sagt, at dets betydning gaar op i at være aabenbaring end mindre, at det i en bestemt virksomhet eller overhovedet er, eller kan være et direkte uttryk for Guds samfundsstiftende aabenbaring til menneskene.

Gud giver alt timelig eksistens, og det aabenbarer ham eller noget om ham. Men først og fremst frembringer Gud liv, som har betydning i sig selv og i det værd, det har for Gud, ikke blot ved den aabenbaring av ham, som det kan formidle for andre bevisstheter·

Dette gjælder i fortrinlig grad ogsaa mennesket selv, som sat av Gud. Ogsaa mennesket har sit værd i første række i sig selv og i det, som det betyr for Gud, kun i anden række hvor vigtig det forøvrig maatte være, ved, hvad det betyr for andre, og aabenbarer om Gud for andre. Særlig træer dette ved mennesket frem i det bevidste, religiøse forhold under fri hengivelse til Gud.

Ogsaa Jesu personlighet har som enhver menneskepersonlighet hat sit centrum i det religiøse forhold. Dette gaar ikke

op i, hvad det betyr for andre, men har sin betydning umiddelbart i at knytte og opretholde baandet mellem Gud og ham. I det hele tat: Naar Jesus er et menneske underordnet under Gud og under hans verdensstyrende vilje vil han, forsaavidt disse livsmomenter trær frem, ikke direkte aabenbare Gud ikke fremstiller han herigjennem Guds samfundsstiftende vilje og personlige stilling overfor menneskene — det gjør han i sin utadvente virksomhet — men han aabenbarer det som han under dette synspunkt realiserer, nemlig et idealt menneskeliv. Dette kan naturligvis, forsaavidt det er os aabenbart, faa urbilledlig betydning, hvor gudssamfundet er kommen istand, i andet tilfælde dømmer det· Men nygrundlæggende for gudssamfundet kan *det* ikke være.

Umiddelbart maa vi si — har Jesu hengivelse til Gud og frie fyldestgjørelse av gudsforholdets krav værd for Gud, den betydning altid at opretholde ham i gudssamfundet og stadig paanyt at gi ham den moralske ret til at være aabenbaringsbærer og gjøre Guds samfundsstiftende vilje virksom overfor menneskene.

Vi er paa denne maate ved en analyse av vore grundbegreper i lyset av det i Christus foreliggende kommen til en anskuelse, der vistnok helt igjennem er baaret av aabenbaringstanken og av det guddommelige kjærlighetsinitiativ ved forsoningen, men som forøvrig i utførelsen maa regne med en dobbelt side ved Christi virksomhet en utadvendt overfor menneskene — den profetiske gjerning — og en indadvendt overfor Gud — den prestelige — men begge i uopløselig organisk forbindelse med hinanden og saaledes at den profetiske helt igjennem har sin forutsætning i den prestelige og denne igjen sit formaal i den profetiske. Vi er m. a. o. med nødvendighet drevet til at opta aabenbaringstanken i midlertanken, med en eiendommelig intim sammenskuen av de to momenter i deres organiske sammenhæng med enhet i hans person under dens vorden frem mot dens avsluttede, herliggjorte fuldendelse hos Gud.

Der skal til belysning av dette organisk-personlige blot endnu anføres et par bemerkninger, der delvis uten videre ind-

lyser ved en betragtning av det foreliggende delvis har som sin interesse at søke nogen tilknytning til bibelske forestillinger.

Jesu gudsforhold og hans forhold til verden og menneskene maa selvfølgelig ikke tænkes skilt fra hinanden. Blot at her er en dobbelt bevægelse: Paa den ene side gjør han sit gudsforhold, sin gudsbevidsthet og sit gudssamfund virksomt gjældende overfor menneskene, paa den anden side optar han sit forhold til menneskene og til verden i sit gudsforhold.

Og disse to sider ved hans person og gjerning utvikles fremover paa 2 likeløpende linjer mot fuldendelsen. Som profet — sees hans kjærlighetsaabenbaring som den, der altid vælder frem med uuttømmelig guddomsmagt, som hersker og seirer under alle forhold og trods al motstand indtil den ved herliggjørelsen aabenbarer sin alleregentligste guddomsart. Som prest — gaar han dypere og dypere ind i menneskelivets nød og motstand mot Gud, blir stillet paa en stadig vanskeligere og vanskeligere prøve. Men idet han bestaar den indtil det yderste den uretfærdige og smertefulde død for synderes haand, saa blir han med moralsk ret — som løn — fuldendt og herliggjøres hos Gud. Det er som den herliggjorte han vedblivende og fuldendt virker baade som profet og som prest.

Naturligvis maa den ophøiedes personlighet for os faa sit forstaaelige tillidvækkende livsindhold ut fra vort kjendskap til den historiske, men dette livsindhold maa i ophøielsen netop tænkes som fuldendt og hans personlighet deltager i den gudd. stilling som svarer til hans fuldendte gudsforhold. Jordlivet vil da fra dette standpunkt sees som en begyndende midlergjerning — en begyndende aabenbaring og en begyndende prestelig hengivelse til Gud. Eller man kan se det mere under kontrastens synspunkt, jordlivet som den kamp- og møiefulde prestelige hengivelse til Gud og mennesker for hvilken kamp og møie han har faat den fuldendte midlerstilling i ophøielsen tildel. Og fra profetgjerningens standpunkt kan det sees saaledes, at paa jorden var hans herlighet skjult, men nu aabenbar. Og dog er kontrasten aldrig fuldstændig. Herligheten er tilstede om end skjult og ved sin hengivelse under møie formidler han dog allerede under sit jordliv Guds frelse. Eller

endelig, hvad der tør være det, som ligger det praktiske troesforhold nærmest, der foretages en samskuen, som er meget dominerende i den ny.testamentlige forkyndelse og har skaffet sig mange uforligneligt kjernefulde uttryk: Man skuer det historisk vordende og det evigt fuldendte sammen, og saken faar da det udtryk, at den herliggjorte Jesus som den korsfæstede og opstandne, enten gjør disse avgjørende kjendsgjerninger gjældende overfor Gud, eller gjennem dem aabenbarer verden sin kjærlighets dybde og sin altovervindende seiersmagt. Det evige skues altsaa sammen med det historiske i *dets avgjørende spidse* i det moment, hvori hans personlighets eiendommelige religiøs-etisk kraft og værd tydeligst træder frem.

Paa denne maate, som det her principmæssig er skildret, blir Jesu aabenbarende virksomhet og hans prestelige blot de 2 nødvendig sammenhørende sider av den ene og samme frelsergjerning. Dette vil sikkerlig paa det bedste svare til den bevægede og stadig varierende maate hvorpaa skriften taler om disse ting og snart benytter den ene snart den anden anskuelsesform. Og det turde da ogsaa la sig vise, at de to anskuelser ikke paa nogen maate strider med hinanden. Det er egentlig den éne og samme Jesu Christi kjærlighet, som baade er aabenbarende og sonende, aabenbarende, idet han i kraft av sit vidunderlige gudsforhold overalt og trods alt bringer den hellige kjærlighet til uttryk og seirrikt virke overfor menneskene, sonende, idet han bærende straffølgerne for menneskehetens skyld opfylder de hellige krav, som Gud stiller. Ved den sidste tanke er det teocentriske synspunkt hævdet, der trods alle feilgrep i utførselen er det værdifulde i det kirkelige dogme, et synspunkt, som ganske vist ikke kræver en præstation, som blot har værdi for Gud i en abstrakt retfærdighets navn, men som indeholder den sandt religiøse grundtanke, at slegtens vel og frelse kun kan fremmes i og gjennem en hengivelse til Gud og en opfyldelse av hans hellige krav til aabenbaringsbæreren.

Men de sidste bemerkninger om Jesu prestelige gjerning griper delvis følelig ut over rammen av, hvad der til nu er klargjort. Der er overhovedet nødvendig en særskilt undersøkelse av prestegjerningen.

II.

Det skal indrømmes, at *stedfortrædertanken* i forsoningslæren ikke ligger synderlig gunstig an for en fordomsfri og velvillig bedømmelse. Saadan som den er utført i det overleverede dogme indeholdt den saa mange haarde og uholdbare forestillinger, at den naturlig har maattet opgives i den form. Og allikevel har den indenfor sin haarde skal vistnok omsluttet en umistelig religiøs kjerne, som datidens fromhet i sine bedste repræsentanter tydelig nok viser, og som nutidstænkere paa forskjellig og ofte ret frapperende maate gir vidnesbyrd om ved at ville opta i sit anderledes artede syn momenter av den gamle tænkemaate, som de mener ikke at kunne undvære. (Kfr. Kaftan, Häring o. a).

Det maa vel muligens ogsaa siges, at de omdannelsesforsøk, som har været foretat under bestræbelse efter at staa paa det gamle dogmes grund tiltrods for de fortjenester man paa denne linje har indlagt sig særlig ved en dypere opfatning saavel av lovene for slegtens solidaritet som av soningsbegrepet, neppe paa nogen avgjørende maate har formaadd at fjerne dogmets vanskeligheter.

Det ledende retfærdighetsbegrep er og blir ofte uklart og de moralske skillelinjer, som bestaar og maa bestaa mellem den ene retfærdige og synderne blir neppe tydelig nok fastholdt. Og om solidaritetslovene kan forklare, at velsignelsesrike frugter av den enes gjerning kommer de mange tilgode, saa volder dog den forandring i Guds transcendente dom over synderne i kraft av stedfortrædelsen, som tænkemaaten synes at medføre og i almindelighet medfører, nødvendigvis vanskeligheter og synes at kaste noget usandt ind paa et avgjørende punkt av den religiøse erkjendelse.

Muligens kan den nære sammenordning av Jesu prestelige hengivelse til Gud og hans aabenbarende virksomhet overfor menneskene, som overveielsen i forrige avsnit førte frem til, bringe nogen hjælp til en rigtigere betragtning saavel av dogmets grundvanskelighet — stedfortræderproblemet — som til et kritisk opgjør med de mest karakteristiske nutidsløsninger. Ialfald kan det være et forsøk værd, om der er nogen ny klar-

het at vinde ved at betragte de gamle problemer ut fra delvis nye forutsætninger og tankekombinationer.

Det sikre utgangspunkt har vi i betragtningen av Jesu gjerning som en religiøs-sedelig kaldsgjerning. Vi maa da stadig orientere os ut fra forstaaelsen av denne kaldsgjerning som en aabenbaringsvirksomhet fra Gud overfor menneskene. Men hvad vi ønsker at vinde klarhet over er den religiøse inderside av denne gjerning som personlig hengivelse til Gud. Ikke at vi trakter efter spekulativt at utforske ting, som efter deres natur maa være os mere eller mindre skjulte. Men saalangt som nødvendige religiøse kategorier staar os til raadighet og saalangt som det overleverede Jesubillede gir os anskuelser, som er betydningsfulde for vort trosforhold til Jesus, vil vi søke at trænge ind i Jesu gudsforhold saadan som det bærer hans aabenbaringsgjerning.

Nu er det religiøse forhold — som allerede ovenfor i forbigaaende bemerket — aldrig et blot og bart gudsforhold — det gjælder alene og ogsaa der blot tilnærmelsesvist og og fuldt av motsigelser ved den religionsform, som vi kalder mystik med ensidighetens betoning av betegnelsen. I ethvert forhold til Gud er i virkeligheten og normalt ogsaa et forhold til verden og til mennneskene medindesluttet og ved den religiøse kaldsgjerning maa det gjælde at jo dypere og mere omfattende et forhold til verden — til menneskene — er indsmeltet i og optat av gudsforholdet desto mere dyptgripende og omfattende kan kaldsgjerningen arte sig i dens virksomhet utad.

Det gjælder om dette forhold, som det om kaldsgjerningen i det hele i ethiken utredes, at her er en vidunderlig og uopløselig enhet mellem det individuelle og det samfundsmæssige. Den individuelle personlighet fuldendes i kaldsgjerningen kun i og med at den optar i sig det samfundsmæssige og realiserer værdier av betydning for samfundet.

Der er ogsaa i gudsforholdet en uopløselig enhet av de 2 momenter, der paa forhaand gjør en rent individuel betragtning, som vilde ignorere al solidaritet og al »stedfortrædelse« umulig.

Men av betydning er det at være opmerksom paa, at der

med al intim enhet i gudsforholdet dog er en bestemt gradation.

Det indre gudsforhold er efter dets idé — og saadan lever det i Jesus — et umiddelbart, rent personlig frihetsforhold overfor den personlige Gud — som saadant er det i aller egentligste forstand den særskilte utrustning for hans kald, betegner hans oprindelige gudsforhold med særskilte evner og pligter, som er personlighetens oprindelige eie, som ikke kan overflyttes paa eller træde i stedet for nogen anden.

Verdensforholdet derimot er uttryk for et middelbart gudsforhold, hvorigjennem den enkelte blir indviklet i samfundslivet, optar virkningerne av andres gudsforhold i sit og under den maate hvorpaa det gjøres, erhverver sig den religiøsmoralske forutsætning for, at Gud gjennem ham kan virke paa andre.

Der er i dette forhold en solidaritet — en stedfortrædelse — hvorunder dog de etiske skillelinjer, som ligger i personligheternes oprindelige og personlige gudsforhold maa holdes klare, hvis stedfortrædelsen skal kunne forstaaes i sin egen sammenhæng som kaldsgjerning baaret op av en eiendommelig personlighet, som har en egenartet utrustning og en egenartet indre stilling til Gud, som stedfortrædelsen sikkert integrerer paa en eiendommelig og vidunderlig dyptgripende maate, men aldrig ophæver eller kan bytte bort mot en andens.

Det umiddelbare gudsforhold har sikkert saa langt som det fylder idealet en bestemt tendens i sig til at virke paa andre. Men en empirisk virksomhet overfor den faktisk forefundne verden kan religiøst talt kun gaa for sig, naar netop denne faktisk forefundne verden optages i gudsforholdet og fattes som Guds tilskikkelse og som religiøs opgave.

Det er saaledes klart, at vi for at forstaa den religiøse hengivelse og lydighet hos Jesus, som er den indre personlige forutsætning og betingelse for Guds aabenbarende virsksomhet i og gjennem ham, netop maa agte ogsaa paa hans middelbare gudsforhold, forholdet til verden og menneskene alt under religiøs synsvinkel, og hvordan dette optages i hans umiddelbare gudsforhold.

I den rigtige gjennemførelse saavel av distinktionen som av synthesen mellem disse momenter turde et væsentlig point ligge ved den rette forstaaelse av Kristi prestelige hengivelse til Gud som forutsætning for hans aabenbaringsgjerning.

Orthodoksien har principielt ignorert verdensmomentet, idet den tænker sig soningen som en direkte, stedfortrædende overførelse av evighetsopgjøret og dermed ogsaa den evige død og Guds transcendente vrede paa Jesus.

H. Mandel i sin interessante og tankerike, men vel i grundopfatningen noget ubestemte og svømmende »Christliche Versöhnungslehre« pointerer stillingen derhen, at veien til den rette løsning ligger i erkjendelsen av, at den dom over menneskeheten som Jesus »ophæver«, idet han anerkjender og bøier sig under den ikke er en futurisk og transcendent, men en immanent og præsentisk.

Ganske visst er dette ogsaa et væsentlig skridt mot klarhet. Ti forsoningen er sikkerlig ikke en foregripende fuldbyrdelse av evighetsopgjøret, der jo fremdeles blir staaende ogsaa paa forsoningens grund. Men man kunde si, at forsoningen er en omformning av betingelserne for evighetsopgjøret under tillempning til lovene for den historisk-religiøse utvikling.

Hermed kommer da verdensforholdet med principiel nødvendighet ind. Og det er gjennemgaaende erkjendt av nutidens teologi, og hermed har den indvundet mange frugtbare synsmaater, men er ogsaa kommen ind i nye og vanskelige problemer, som neppe endnu tør siges at være bragt til en saadan løsning, at man ser for sig konturerne av en klar helhetsanskuelse.

Instruktivt er det nu visselig, naar man vil gjøre sig nærværende de ved den omtalte omlægning stillede problemer at erindre den av v. Hofmann dannede formel, at Jesus har sat et nyt gudsforhold i virkelighet, ikke uten at han samtidig har maattet bære og overvinde følgerne av menneskenes forstyrrede gudsforhold, som tilsidst i korsdøden uttømmer sine yderste konsekvenser over ham. I denne ubrydelige lov, at det nye gudsforhold kun kan oprettes, idet det gamle forholds konsekvenser gjennemleves, gjenfinder v. Hof-

mann paa sin vis grundtanken i dogmet, at Guds kjærlighet ikke kan dokumenteres uten at hans hat mot, hans vrede over menneskesynden samtidig dokumenteres overfor Jesus. Ja, der blir efter v. Hofmann paa dette punkt den yderste spænding mellem Faderen, der vredes over menneskesynden og Sønnen, der bærer dens straffølger — den yderste spænding som overhovedet kan tænkes, naar ikke trinitetslivets indre enhet likefrem skal ophæves.

Der har som bekjendt været meget forskjellige meninger om v. Hofmanns teori og til nogen avsluttende klarhet har han vel neppe heller bragt det under sit interessante arbeide med problemerne, der særlig er karakteristisk ved den idelige vekslen mellem energisk avvisning og atter igjen akcepteren av stedfortrædertanken, med hvis overmaade vanskelige dialektik han har tumlet som ingen anden teolog, der for alvor har git sig i kast med disse spørsmaal.

Imidlertid er her klart grepet den tanke, at stedfortrædelsen under Jesu prestelige selvhengivelse til Gud hører det middelbare gudsforhold til og realiseres gjennem forholdet til menneskesynden og dens konsekvenser, en tanke, som forøvrig ogsaa andre kirkelige teologer faktisk har operert med — men uten at uttale det saa klart og føle omlægningen og dens rækkevidde saa tydelig.

Hofmann har ialfald markert et forandret utgangspunkt. Spørsmaalet, som kan reises er bl. a. det, om H. ved at kombinere det forstyrrede gudsforhold med Guds vrede og hat overfor menneskesynden eller med syndens straffølger har begaaet, som Ritschl hævder »en vældig metonymie« eller om han har gjort en rigtig ansats, hvormed naturligvis ikke er sagt, at han i utførelsen netop har truffet det rette.

Man kan imidlertid foreløbig heller lade de dogmatiske konsekvenser fare. Det er selve grundanskuelsen som er det vigtigste. Religionspsychologisk, empirisk set — og det er jo i alle tilfælde et saadant utgangspunkt man trænger — vil H.'s utgangspunkt som det synes gi en frugtbar ansats til at faa blikket for en »stedfortrædende« prestelig hengivelse til Gud, som hører Jesu kaldsgjerning til.

Grundtanken her er da den, at synden i den enkeltes og i samfundets liv — netop naar Jesus vil løse sin opgave at aabenbare Guds kjærlighet i en syndig verden — bringer byrder og smerter og lidelse ind i hans hengivelse til Gud, byrder og smerter, som ikke har deres rot i hans individuelle gudsforhold, men i *deres* gudsforhold, som han virker blandt, byrder og smerter, som han maa opta i sig og bære og overvinde i sin hengivelse til Guds kjærlighetsvilje, naar han vil aabenbare netop denne kjærlighet for menneskene.

Man har her at tænke paa synden hos de enkelte personligheter, som han har med at gjøre og som nødvendigvis reflekteres i den hellige kjærlighet som hellig smerte og motvilje, hvilken han overvinder, ja gjør til et væsentlig moment i sin kjærlighet under personlig hengivelse til Gud for menneskeslegtens skyld.*) Og man faar tænke paa synden som en mangfoldig forgrenet samfundsmagt i gudsfolkets liv, en magt, som hadde ødelagt dets politiske stilling, korrumperet deres gudsdyrkelse og fordunklet deres gudserkjendelse. Detaljer kan og behøver ikke her at eftergaaes.

Selve saken er jo en kjendsgjerning, der ikke kan vække nogen disput fra religionspsychologisk standpunkt, at paa grund av denne syndens tunge realitet og dens omfattende indflydelse i samfundslivet blir Jesu gudhengivne liv paa mange maater fuldt av smerter, byrder og forsakelser, som ikke har sin grund i hans individuelle gudsforhold, men i syndernes. Og disse lidelser og smerter for menneskenes synds skyld er saaledes indsmeltet i hans eget gudsforhold, gjort til et saa væsentlig moment i dets seierrike kjærlighetshengivelse, at ingen abstraktion formaar at skille, ingen fantasi at danne sig et billede av, hvordan hans liv blandt menneskene vilde artet sig bestemt ut fra hans eget fuldkomne og salige gudsforhold alene; — og det er da ogsaa en utænkelig ting, ti hvordan skulde kjærlighe-

*) Man kan erindre om Schleiermachers uttryk i »talerne« om »den hellige vemod«, som han ser som grundelementet i Frelserens person. Det blir neppe rigtig, hvis man ikke tilføier, at denne vemod stadig overvindes i mandig handlekraft.

ten være kjærlighet, om den ikke berørtes av omgivelsernes nød og elendighet og skyld.

Ja, paa grund av denne sammenhæng med menneskesynden blir Jesu liv et liv i ringhet, forsakelse og ringeagt — et liv mot døden. Paa grund av sammenhængen med menneskesynden blir han saaledes stillet og hans skjebne saaledes føiet, at der indtræder hos ham den splid og motsigelse mellem den høiere religiøs-sedelige bevissthet og den naturlige og i og for sig berettigede livs- og lykketrang, den splid, som ogsaa fra denne side kaster uforskyldt smerte og disharmoni ind i hans gudsforhold, og gjør det til et liv i særlig selvfornegtelse og møie og kaster fristelsen og anfegtelsen ind i det — forsaavidt som i vort.

Schleiermachers frelselære bestaar som bekjendt i en dialektisk fin og personlig dyp utførelse av, hvordan Kristi gudsbevissthed i dens kraft og salighet overføres paa menneskene. Underlig, at han, skjønt han jo leilighetsvis peker paa Jesu medfølelse med den menneskelige synd som et moment i hans frelserkjærlighet, under sin religionspsychologiske overveielse ikke er blit opmerksom paa den omvendte bevægelse som en væsentlig side i Jesu forhold til Gud og mennesker, den at han i kjærlighet til Gud og mennesker optar vort usalige og skyldbetyngede gudsforhold under kjærlighetens samfølelse og hellighetens modvilje i sit eget og gjør det til et uutslettelig og væsentlig moment i sin fuldkomne hengivelse til Gud.

Vi kunde til forskjel fra Schleiermachers tale om, at forsoningen bestaar i en meddelelse av Kristi uforstyrrede salighet til os, si, at forsoning er den aabenbaring av Guds syndstilgivende kjærlighet i og gjennem Jesus Kristus, som denne har forhvervet ved sin fuldkomne hengivelse til Gud, hvorunder han optar vort skyldbetyngede og forstyrrede gudsforhold i hellig kjærlighet i sit eget og bærer det og gjør det til et væsentlig og uadskillelig moment i sin hengivelse til Gud.

I denne betydning altsaa gives der en stedfortrædelse, at nemlig den syndefri i hellig kjærlighet til Gud og slegten paatar sig smerter og lidelser som ikke har sin rot i hans eget gudsforhold, men i menneskenes. Og denne dypeste personlige

hengivelse til Gud under lidelse for verdens synds skyld er den stadige religiøs-etiske betingelse under hvilken Gud stadig meddeler gjennem ham sin absolute, frelsende kjærlighetsaabenbaring til slegten.

Her raader paa dette avgjørende punkt en streng religiøs-etisk følgerigtighet i forholdet mellem Gud og hans aabenbarer, og det er her berettigelsen ligger av et væsentlig objektivt moment i forsoningslæren. Men den levende vekselvirkning mellem Gud og menneskehistorien, som dette moment forutsætter, blir sjelden i tænkningen bragt tilstrækkelig energisk i anslag og den klare anskuelse av dette moment i dets forhold til midleren og til os tør ogsaa høre til teologiens vanskeligste opgaver at bestemme!

Allerede stedfortrædertankens indre dialektik er som ovenfor antydet overordentlig vanskelig. Saa vanskelig, at man ofte kunde ønske at fjerne et ord, som saa let mistydes, og som saa let gir anledning til forestillinger, som ikke lar sig forene med et klart personlig religiøs-etisk livssyn.

Paa tysk har man den mere organiske betegnelse »Vertretung«, som jo har sine fordele. (Men forøvrig gjælder vel ikke saa ganske sjelden, at jo mere »organiske« uttrykkene er, desto mere uklare og taakete blir ogsaa let tankerne som gjemmer sig bak).

Stedfortrædelse er en tydelig og nødvendig betegnelse, forsaavidt Jesus tar paa sig byrder og smerter, som har sin grund ikke i hans gudsforhold, men i vort og forsaavidt denne hans hengivelse for os gir en velsignelse og en frugt til os, som har sin grund ikke i vort arbeide, men i hans.

Dette er stedfortrædelsen, saadan som den lever i den umiddelbare fromhet, som den er det trygge moralske grundlag overfor Gud, hvorpaa vissheten om i Kristus at ha aabenbaringen av Guds syndstilgivende kjærlighet bygger overfor samvittighetens dom i skyldbevisstheten.

Men, dialektiken ved den nærmere forstaaelse av stedfortrædelsen er som sagt vanskelig. Ti ikke handles der om nogen overflytning av pligt og ansvar fra den ene person til den anden. Men der handles om byrder og ansvar, som overtages av

og som paaføres den hellige kjærlighet, naar den skal kunne virke overfor syndere. Kun saaledes opfattet bevares personernes selvstændighet og specielt Jesu kaldsgjernings selvstændighet og sammenhæng i sig selv og kun saaledes blir man kvit de virkelighetsstridige konsekvenser og uholdbare, utvortes overflytningsforestillinger, som dogmet er trykket av.

Man kan for klarhetens skyld overhodet skjære radikalt igjennem disse falske stedfortræderforestillinger av dette som man kan kalde »overflytningstypen« al stedfortrædelse i den urigtige og forvirrede mening, hvori den gir anledning til saa megen misforstaaelse — falsk polemik og likesaa falskt forsvar.

Jesus har ikke gjort og lidt det, som de syndige mennesker var forpligtet til at gjøre og lide, men han har gjort det som midleren ifølge en indre moralsk lovmæssighet, hvis ret vi indser, er forpligtet til at gjøre og lide for at fri menneskene fra skyldens skilsmisse overfor Gud og skaffe dem aabenbaringen av hans syndstilgivende kjærlighet. Der er ingen anden, som har pligt paa sig til at sone verdens synd, da ingen anden er Messias og har Messias- kaldet og Messias-utrustningen. Meningen kan kun være, at han der er i besiddelse av den særskilte utrustning fra Gud, Jesus Kristus, under de givne omstændigheter ut fra sin særskilte utrustning og sit særskilte gudsforhold vet det som sin opgave, sin kjærlighetspligt overfor slegten og Gud under hengivelse til Gud at bære menneskesyndens smerte paa sit hjerte — og saaledes sone den.

Det er heller ikke dommen, saadan som menneskene lider under den, der i stedet rammer ham, men det er smerten saadan som kjærligheten føler den og saadan som den paaføres ham av syndere, han bærer og overvinder.

Det er ikke et offer til en subtil og virkelighetsstridig dialektik, hvorved vi drives ind i disse distinktioner, men de er virkelig nødvendige for at bane os veien til klarere at se virkeligheten og herved holdes de moralske skillelinjer, der ikke maa utviskes, klare mellem ham og synder-verdenen, samtidig som han dog paa kjærlighetens vis gjør deres til sit.

Mens dommen hos synderen har sin rot i en indre adskillelse fra Gud og saaledes hvor den ikke ophæves, er den

virkelig selvforskyldte fortapelse, døden i fordærvelsesstraffens mening, saa er den hos ham ogsaa ganske visst en virkelig smerte, ja en kval av en egenartet bitterhet, den skjærende motsigelse mellem hvad han er og de kaar han blir stillet netop under sin hengivelse til Gud. Men det er dog altsammen nogét som kommer utenfra, fra hans kald, noget som ingen rot har i ham selv og slet ikke i nogen indre adskillelse fra Gud, men omvendt tvertimot i hans frie hellige kjærlighet til syndere hans hengivelse til Guds kjærlighetsvilje over den skyldbetyngede verden.

Det er ikke fordærvelsesstraffen til død han lider, men det er soningsstraffen til opreisning gjennem døden.

Det er litet instruktivt at si, som man har sagt fra konservativt hold, at straffen vistnok efter dens indre væsen er den samme, det er blot maaten hvorpaa den bæres der er forskjellig. Disse to ting kan ikke skilles ved virkelige personlige forhold.

Her handles nemlig i virkeligheten om en ganske egenartet straf, ikke straffen som vi bærer, og lider, men straffen, som vi ved vor synd og skyld paafører den syndefri.

Man siger ofte, at Jesus blir sat ind i synderes kaar, og det kan være et rigtig uttryk for solidaritetens lov, som her i alle tilfælde danner utgangspunkt for stedfortrædelsen, men egentlig skjuler sig herunder en unøiagtighet i uttrykket, som ikke er likegyldig. Ti egentlig blir han ikke sat ind i synderes kaar, men i de kaar, som synden volder den ene retfærdige, der omfatter syndere i hellig kjærlighet.

Det er en straf av en ganske egenartet beskaffenhet han bærer — mūs´ār šęlōmenū — vor freds straf — der som Hofmann vistnok med rette urgerer er et grammatikalsk uopløselig uttryk — en straf til fred og opreisning saavel for midleren som for verden*).

---

*) Equivalens- og overflytnings-forestillingerne er sikkerlig ikke skriftens, hvad imidlertid ikke her kan paavises. Kun skal nævnes at ogsaa løsepengetanken, i hvis sammenhæng præp. *αντι* gjennemgaaende brukes, neppe indeslutter nogen reflektion paa, at løsepen-

Hvis man virkelig vil forstaa stedfortrædelsen saaledes, at den ikke indebærer den karrikatur av en retfærdighetsforestilling, at Gud egentlig skulde ha straffet synderne, men efter omstændigheterne kan nøie sig med at straffe — den uskyldige — hvis man vil bevare sig adgangen til at forstaa Jesu virksomhet paa aandelig vis indenfra som en sammenhængende kaldsgjerning, hvad en utvortes overflytning av retfærdighetens equivalente straf og dens pligter overfor synderne vilde forhindre, saa maa man ikke gaa av veien for de ovenfor antydede distinktioner, men maa tvertimot søke at utarbeide dem saa klart som mulig.

Dette kan i et omrids som dette ikke nærmere gjennemføres — og der kan ogsaa blot gives antydninger til den omlægning av de avgjørende grundbegreper og det dypere og frugtbarere syn paa gjerningens sammenhæng med selve personligheten, dens moralske ret og indre fuldendelse, som en avvisning av forestillingen om en overflyttelse av den equivalente straf, konsekvent tænkt, vil gi anledning til.

Jeg maa altsaa her avsluttende den positive utvikling blot fremhæve endel momenter, som synes mig væsentlige.

Grundforestillingen er altsaa den: Der handles ikke om en overflytning i en transcendent distributiv retfærdighets navn, men der sker et opgjør formidlet ved menneskesynden, hvis motstand mot Gud, hvis skyld altsaa sammenfatter sig i motstanden og uviljen mot Jesus som den absolute gudsaabenbaring og han paatar sig og soner disse syndens straffølger ikke i en distributiv retfærdighets navn, men med kjærlighetens høiere ret.

Det retfærdige ved dette, saadan som det maa betragtes fra den guddommelige verdensstyrelses standpunkt, ligger i den indre korrespondens mellem opgave og pligt under Jesu kaldsgjerning. Det er retfærdig, at enhver bærer sit kalds byrder efter de under Guds verdensordning raadende faste love. Det

---

gen egentlig skulde være git av den fængslede, men — slidt som et saadant uttryk og forestilling nødvendigvis er — vistnok fuldt dækkes ved tanken om, at det er en præstation som ydes foraarsaget ved en andens nød, og som har den virkning at hjælpe ut av den.

er retfærdig, at han som vil aabenbare Guds kjærlighet overfor en syndig slægt og ta sig av deres gudsforhold, at han ogsaa maa bære deres gudsforholds byrder. Det er retfærdig, at han ikke kan løpe fra slægtens fortid, men maa »hæfte for« den, i betydning av at betale de indre religiøse omkostninger for at faa ophævet det ansvar slægten har andrat i sit brutte gudsforhold.

Jeg gjør i denne forbindelse blot en kort bemerkning om retfærdighetsbegrebet. Ortodoksien har været for snever i sin opfatning, men Ritschl, som har fortjenesten av mest gjennemgribende at ha korrigert, har atter været ensidig til sin kant. Retfærdigheten er ikke en abstrakt jus talionis, skilt fra og motsat kjærligheten, men likesaa litt er det rigtig, og det lar sig som fra flere hold paavist ikke gjennemføre i den bibelske forestillingskreds, at retfærdigheten er den følgerigtighet, hvormed Gud fremmer sit frelseformaal.

Retfærdigheten har efter sit begrep intet med formaal at gjøre, forestillingen er og blir en normforestilling, og — hvad der er det vigtigste — retfærdigheten er aabenbart baade frelsende og dømmende, baade givende og krævende.

Retfærdigheten vil si, at Gud baade i frelse og i dom handler efter sit etiske væsens norm. Men dette hans etiske væsen har en rigdom av momenter i sig og formerne for dets aabenbaring varierer efter menneskenes forhold.

I alle tilfælde etablerer retfærdigheten en indre lovfast orden mellem Guds sindelag og hans handlemaate, mellem menneskets viljebenyttelse og dets skjebne, mellem det sædelige formaal og betingelsen for dets virkeliggjørelse.

Man taler med rette om en guddommelig »naaderetfærdighet« aabenbaret i Jesus og specielt i hans død — i den betydning, at Gud i uforskyldt naade aabenbarende meddeler sin kjærlighet til slegten i Jesu person, men saa ogsaa kræver en fuld religiøs hengivelse av ham under lydighet mot Gud og mot en moralsk verdensorden, der har bundet den fuldkomne aabenbaring av Guds kjærlighet til den syndefries lidelse under syndens straffefølger, saalangt de overhodet kan naa en saadan.

Vi betoner, at den væsentlige interesse, som dette har fra den teologiske betragtnings standpunkt er dette, at ved aabenbaringen av Guds hellige kjærlighet kan ikke synden og skylden betragtes som en nullitet, men den maa anerkjendes, og dette kan kun ske av et menneske stillet under Guds verdensorden for at aabenbare hans kjærlighetsvilje, derved at syndens straffefølge lides og overvindes.

Dette er altsaa et guddommelig krav til midleren hvis indre moralske ret kan indsees, — vi kommer en smule tilbake til det — derimot er det vistnok en falsk teologiserende utførelse, naar man med en uttryksmaate, som skriften intetsteds har dannet, hævder, at Jesus har lidt under og været gjenstand for Guds vrede istedetfor os. Vreden maatte da ialfald fattes rent objektivt som uttryk for det hellige ubrødelige krav, som maa opfyldes — og som bringer den yderste lidelse. Men naar man tænker paa vreden i egentlig forstand, saa forholder det sig ikke saa, at han har baaret den — men han har avbøiet den for slegten ved sin soning.

Vi streifer dette ogsaa nedenfor.

At skylden respekteres og lides efter Guds faste ubrødelige orden er her hovedsaken.

Man protesterer mot denne ubrødelige »gjengjældelsesorden«, ser den, som en ufrihetens lov over den personlige Gud, som nærmest et uttryk for en hellenisk statsidé o. s. v.

Rigtig opfattet betyr gjengjældeslovene den fundamentale ting, at ondt og godt ikke blot er subjektive idealdannelser hos os, men objektive grundbestemtheter i tilværelsen. Det gode er liv og livsforhøielse, det onde livsforringelse, død.

Men vil da ikke just tilgivelsen si, at gjengjældelsen ophæves, sættes ut av funktion? Hertil maa svares: Nok ophæves, men ikke uten at anerkjendes og fuldbyrdes paa en maate, hvorunder loven staar i tjeneste for kjærligheten.

Ogsaa naar der er tale om syndstilgivelse som forladelse for enkelte synder uten »objektiv soning« saadan som aabenbaringen uten tvil ogsaa kjender en slik »fri syndstilgivelse«, saa sker heller ikke dette utenfor »gjengjældelsen». Det kan ikke tænkes uten anerkjendelse av Guds dom og gjengjældelse

over synden i bodens smerte, der er synderens bøielse under syndens selvstraf. (Ortodoksiens og Ritschl's fælles feil er, hvad vi her ikke kan gaa nærmere ind paa, at man tænker gjengjældelsen i abstrakt motsætning til kjærligheten og især er for Ritschl's vedkommende bemerkelsesværdig det stive kjærlighetsbegrep som uforanderlig meddelende, i sig selv hvilende godhet. Men den virkelige kjærlighet er fuld av bevægelse — av søken efter at vinde, av overbærenhet, straffende strenghet, vrede. Det synes virkelig at være en alvorlig brist paa levende theistitisk gudsopfatning, naar R. kun ved at forklare alt dette som subjektive forestillinger hos os, tidens barn, som ikke kan overskue helheten).

Vi maa altsaa forstaa, at der er etiske betingelser for syndsforladelsen — boden — villighet til at bære sin synds straffølger — kort bøielsen under den sædelige verdensorden.

Men naar nu dette efter kristelig betragtning ikke kan opfattes blot som rent individuelle forhold, hvis regulering underligger den guddommelige visdom for hvert enkelt tilfælde, men naar det forløper som knyttet til en historisk aabenbaring og naar der tilsidst finder sted det avgjørende fuldkomne opgjør mellem Guds hellige kjærlighet og menneskesynden saa maa her gjengjældelsen paa avgjørende maate tages i kjærlighetens tjeneste — syndeskylden respekteres, lides og overvindes.

Stillingen er altsaa den, at syndens selvstraf, dens skyldvirkning at volde adskillelse mellem Gud og menneske og mellem menneske og menneske, den bringer ogsaa hos Jesus smerte og disharmoni ind i hans forhold til Gud og til menneskene. Denne smerte og disharmoni er noget meget reelt.

Den bringer fristelsen og anfægtelsen ind i hans liv og gjør hans liv til et liv i kamp og møie i lighet med vort, men uten synd. Den høieste anfægtelse laa i hans dødslidelse. Og denne anfægtelse hadde sin rot i en objektiv reel ting — den nemlig, at Gud, hvad tilskikkelsen over hans liv angaar, ikke stillet sig til ham, saadan som det vilde svaret til den syndefries fuldkomne og salige gudsforhold og dette virker selvfølgelig ogsaa ind i hans indre liv og skygger det med et gudforlatthetens smertefulde moment — men indtil bunden av dette

hans indre liv, naar det netop ikke, ti der er intet, som gir nogen tilknytning for en fordærvelsesdom.

Syndens selvstraf i den onde magts haand søker at skape en virkelig skilsmisse, at rive ham løs fra kjærlighetens hengivelse til Gud og mennesker — men han overvinder og gjør selve den frivillig overtagne smerte til det høieste moment i sin kjærlighets triumf.

Saaledes sones menneskesynden i hans person og den absolute aabenbaring av Guds syndstilgivende kjærlighet i og gjennem hans person faar sit religiøst etiske fundament overfor den hellige Gud i hans fuldkomne hengivelse til Gud for slegtens skyld.

Vi understreker tilsidst igjen netop sammenhængen med hans person, at det hele beror paa, at hans person moralsk holder prøve, holder sig paa høiden av sin kaldsgjerning og fuldendes i og med denne. Dette peker tilbake til det, som fra begyndelsen av blev nævnt, at idet personligheten i kaldsgjerningen gir sig hen for andre og skaper værdier, som kommer andre til gode, saa fuldendes den som saadan samtidig i sig selv.

Naar et menneske stillet ind under Guds verdensorden og i samliv med de syndige mennesker skal kunne træde ind med en aabenbaring av Guds syndstilgivende kjærlighet, saa maa han indtil det yderste kunne bære alle syndens straffølger og indtil det yderste kunne overvinde al fristelse og al smerte, som dermed kommer ind i hans liv. Dette er en indre moralsk betingelse, hvis ret vi forstaar. Midlerens kjærlighet maa ikke være en løs stemningens medlidenhet, men en kjærlighet, som er villig til at bære byrder med og for synderen, syndens og skyldens hele byrde som tilskikkelse over sig; den maa heller ikke være en kjærlighet, som paa nogen maate beror paa nogen vækhet, noget kompromis overfor syndens alvor. Derfor er det ogsaa kun synden og skylden som tilskikkelse han har noget med — som livsmagt er den helt avvist — han seirer over alle fristelser. Han staar helt solidarisk med slegten — om end subjektivt-moralsk helt skilt fra den. Men just slik maa hans enestaaende person og gjerning komme slegten til gode.

Idet hans kjærlighet slik holder prøven og blir fuldendt — tilsidst gjennem korsdødens dom med dens alvor og gru, kan Gud gjøre ham til det blivende og fuldendte organ for sin kjærlighets meddelelse. Som den herliggjorte er det han egentlig er midleren, som har fundet en evig forløsning.

Naar man ut fra dette syn paa den stedfortrædende soning kaster et blik tilbake paa von Hofmann's teori, fra hvilken vi har tat vort utgangspunkt, da vil hovedfeilen ved von Hofmann's tankegang under utførelsen kunne uttrykkes saa, at han av frygt for en utvortes stedfortrædende straffeoverføring har faat en altfor utpræget dualisme mellem Jesu nye gudsforhold og dette, som han kalder konsekvenserne av vort forstyrrede gudsforhold.

Dette sidste opfattes altfor meget som en blot og bar »Wiederfahrniss«, som midleren maa igjennem for at utrette det egentlige — oprettelsen av det nye gudsforhold.

Men nu er konsekvenserne av det gamle gudsforhold ikke blot en »Wiederfahrniss«, som det gjælder at avfinde sig med, men som frivillig overtat smerte er den netop blit optat i, ja gjort til det høieste utslag av hans nye fuldkomne gudsforhold under kjærlighet til Gud og slegten.

Som følge av denne ensidighet hos v. H. blir Jesu gudsforhold her ogsaa opfattet under blot og bar individuel synsvinkel — Jesus realiserer individuelt det nye gudsforhold og vinder individuelt Guds velbehag —, og der blir en vanskelighet med hensyn til overførelsen paa os, et punkt, hvor H. ikke har git noget klart svar. Men en væsentlig side ved hans tankerækker er ialfald det laan, som han i den anledning gjør hos mystiken, idet han nemlig tænker sig, at ved Jesu hellige lydighetsliv er menneskenaturen som saadan blit renset og helliggjort i hans person. Og Jesu menneskenatur er menigheten.

Efter vort syn kan der ingen vanskelighet bli med nogen overflytning eller overførelse paa dette punkt. Idet vi lægger vegt paa at Jesus, til det yderste har opretholdt samfundet med den syndige slegt, idet han netop har bundet den frivillige smerte over deres forstyrrede gudsforhold uopløselig sammen med sit eget gudssamfunds fuldkommenhet og fuldkomne hen-

givelse til Gud og hans kjærlighetsvilje, saa er hermed i Jesu lydighetsliv baandet uopløselig knyttet mellem Gud, Jesus og slegten.

Guds velbehag kan ikke hvile over denne ene Jesus av Nazareth uten samtidig og eo ipso at hvile over slegten — ti kjærligheten til syndere og gjerningen for syndere er det egentlige karakteristikon ved Jesu personlighet og personlige livsindsats.

En lignende svakhet som hos v. Hofmann finder man forøvrig paa dette punkt ogsaa hos Ritschl, naar denne tilsidst vil finde den høiere sandhet i ortodoksiens tale om at »tilregnes Kristi retfærdighet« og formulerer denne i den tanke, at den til Kristus tilhørende menighet tilregner Gud den samme stilling til sin kjærlighet, som Kristus hadde — en besynderlig ufuldkommen forestilling, især hos en teolog, der har polemiseret saa sterkt mot ortodoksiens uorganiske overflytningsforestillinger som Ritschl.

Jesu gudsforhold kan sikkert ikke tilregnes eller overflyttes til nogen anden — fuldstændig grundvold for visheten om syndsforladelse gir derimot just den Jesu hellige synderkjærlighet, som paa den ene side er en avspeiling av Guds og paa den anden side fyldestgjørelsen av den aandelige betingelse for Guds kjærlighet i, ved og gjennem ham.

Dette sidste objektive moment i den her forsøkte forsoningsforstaaelse trænger vistnok tilsidst endnu nogen klargjørende bemerkninger overfor karakteristiske indvendinger og anderledes orienterte anskuelser.

For det første er nu at gjøre opmerksom paa, at den objektivitet, som der her handles om ikke kan beskyldes for at være en gold, abstrakt objektiv mulighet i form av en retslig avregning uten at man deri kan sees at ha nogen garanti for kjærlighetens virkelighet og virkelige aabenbaring.

Det objektive efter vor opfatning er nemlig den hengivelse til Gud, der er den nødvendige personlige undergrund for den i Jesus virkelig foreliggende aabenbaring, og som moralsk gjør denne mulig efter Guds ordning.

Ikke handles der her om et vilkaarlig guddommelig krav,

som skulde det være Gud om hans »ære« eller om en »gjengjældelse« at gjøre, som var skilt fra hensynet til menneskenes vel og frelse. Der kan heller ikke gives menneskene nogen virkelig syndsforladelse, noget virkelig gudssamfund, der tilfredsstiller samvittighetens krav uten gjennem en midler, som har fyldt de moralske krav som ligger i hans opgave. Men denne subjektive nødvendighet ogsaa for os, bunder dog netop i, at en fast moralsk betingelse er stillet fra Guds side og opfyldt fra midlerens.

Syndforladelsens moralske gyldighetsgrund overfor Gud som et for slegten forhvervet religiøst gode ligger helt i, hvad Kristus har gjort og litt for os overfor Gud, dens tilegnelse i den retfærdiggjørende tro helt i den ved Kristi ydelse overfor Gud tilveiebragte aabenbaring til slegten.

Det ene moment i dette dobbeltsidige forhold er likesaa egentlig at forstaa og har en likesaa stor trosinteresse som det andet.

Man ser nu ofte repræsentert den position, at teologer, som principielt bygger paa aabenbaringstanken tillater dette som en menneskelig forestilling i særlig anfægtede nødstilstande, at man sætter Jesu stedfortrædende straflidelse eller Jesu lydighet op mot frygten for den guddommelige vrede. (Mest utilhyllet kommer muligens dualismen mellem de subjektivt religiøse tanker og den objektive teologiske sandhet paa dette punkt frem hos Gottschick: Propter Kristum. Zeitschrift für Th. und K. 1897).

Nu, den usande menneskelige forestilling er ganske vist der, hvis man tænker sig kjærligheten avtvunget en vred uvillig Gud ved Kristi præstation. Under denne synsvinkel taler man med en vis ret om en hedensk forsoningsforestilling. Men det forekommer mig, at man for tiden er vel rask ved haanden med dette slagord, der av mange synes at anvendes til paa forhaand at diskreditere enhver opfatning, der gir forsoning nogensomhelst relation til Gud,[1]) til enhver sædelig betingelse,

[1]) Jeg indskyder her den anmerkning, at denne fordom vistnok ofte for tiden ogsaa paa en urigtig maate har influeret paa synet paa den g. t. soningstanke. Ganske vist er det saa, at offeret i g. t.

som han maatte stille for forsoningsforholdets virkeliggjørelse i og overfor slegten.

At Gud stiller en sædelig betingelse ved virkeliggjørelsen av den frie syndsforladelse som grundlag for slegtens gudsforhold, det har som vi har søkt at vise sin gode religiøs-etiske begrundelse. Der er deri noget, som korresponderer med skyldbevidstheten som uttryk for et objektivt sakforhold. Det formidler dennes religiøs-sædelige utslettelse og ophævelse og gir et trygt etisk grundlag ved tilegnelsen av aabenbaringen. Det kan med objektiv berettigelse holdes op mot Guds vrede — ikke i den betydning, at Kristus har lidt Guds vrede, men at han har opfyldt Guds sædelige soningskrav og saaledes for alle, der tror, har avvendt den vrede, som vi uten hans sonergjerning og aabenbaring og uten troen paa ham vilde været hjemfaldne.

Det objektive moment i den form, hvori det her er gjort gjældende, synes vel holdbart. Her er ikke tale om en abstrakt juridisk mulighet, men om en betingelse, ved hvis opfyldelse der er formidlet slegten en objektiv virkelighet fyldt av Guds kjærlighet og med dens evne til at stifte samfund — aabenbaringen i Kristus.

Men idet man ikke har fundet denne løsning glider man som det synes mig uten virkelig logisk ret endog ut fra sine egne forutsætninger videre over i subjektivismen, idet man gjør gjældende den tanke, at aabenbaringen kun er virkelig i den paa Kristus troende menighet, og aabenbaringen er ingen »objektiv« virkelighet, men kun en virkelighet for troen. Til yderligere klarstillen av denne opfatning har man siden Schleiermacher anvendt formelen om den inklusive stedfortrædelse d.

---

forutsætter Guds pagtskjærlighet, det er hans gave og ordning, som har relation til synderen og hans synd. Men netop som en lovordning indeholder det ogsaa et krav, som maa fyldes, hvis pagten skal kunne gjøres effektiv overfor synd og ikke forstyrres av den gudd. vrede, og det er en gave som bringes frem »for Guds ansigt«. Relationen til synden og synderen viser blot, at det hele tænkes som et fast indre forhold ikke en vilkaarlig præstation i det uvisse som hos hedningerne.

v. s. efter Schleiermachers uttryksmaate, at Kristi stedfortrætrædelse kun gjælder indenfor livssamfundet med Kristus eller som det fra andet hold er blit uttrykt, meningen er ikke, at Kristus har gjort og lidt noget, som vi saaledes blir fritat fra at gjøre og lide, men at han gjort det repræsentativt for os, saa at vi i livssamfundet med ham skal handle og lide sammen med ham i hans efterfølgelse.

Nu har denne tanke om den inklusive stedfortrædelse ganske vist sin ret overfor ret nærliggende misforstaaelser av ortodoksiens juridiske tankeapparat.

Meningen med Jesu stedfortrædende soning er selvfølgelig ikke, at vi dermed skal være saa at si beskyttet mot Gud, ha gjort op med ham og være ansvar- og anger-løse, men meningen er aabning av et personlig samfund paa den frie naades trygge grund, men med sine eiendommelige pligter og opgaver, hvorunder Kristus urbilledlig er virksom i os baade efter sin aabenbarende kjærlighet og efter sin prestelige hengivelse til Gud. Og hvor livssamfundet ikke utfolder sig paa syndsforladelsens grund, der vil ogsaa den sidste moralsk forspildes.

Men som grundlag for livet ligger dog et moment av en eksklusiv stedfortrædelse, idet Kristus jo har handlet og lidt for at skaffe tilveie, hvad vi ikke kan og ikke skal skaffe os selv — utslettelsen av skylden, aabenbaringen av Guds kjærlighet — ikke den som er vort livsprincip, men den, som vi tror paa, som vort livs grund.

Og aabenbaringen er ikke først fuldstændig i vor tro, men den er en objektiv virkelighet, som stifter tro og lokker til tro, hvor den endnu ikke er.

Man faar i disse konstruktioner overhodet ingen rede paa, hvordan det gudssamfund stiftes og hvorpaa forholdet hviler — dette der utfolder sig i det religiøs-etiske livssamfund med Kristus. Men det livssamfund, som er utfoldelsen av det nye syndsforladelsesforhold, maa vel sies indenfor denne tankegang paa en mere eller mindre tilsløret maate at gjøres til betingelse for det sidstes tilegnelse. Dette er hverken god logik eller stemmende med Luthers og reformationens oprindelige

position. Vi har tilsidst — trængt tilbake til vor vishets sidste grund — ingen anden garranti for at tilhøre menigheten end just syndsforladelsen.

At forsoningens gjenstand er menigheten, er i virkeligheten en opfatning, som kun kan hyldes av en resolut prædestinatianer, der er villig til at ta alle konsekvenser, som herav følger med paa kjøpet. Det er da ogsaa karakteristisk, at Ritschl, der som bekjendt lægger stor vegt paa denne synsmaate og finder at Hofmann først paa rigtig maate har stillet det videnskabelige tema for forsoningslæren, idet denne som ovenfor nævnt har formet den sats, at Jesu menneskehet, hvem forsoningen gjælder, er menigheten — imidlertid tør H. mene dette anderledes end R. — med stort eftertryk erklærer at tanken om en betinget naadevilje i Gud og den forestilling, som den indebærer om en vilje i Gud, der efter omstændigheterne faar karakteren av et magtesløst ønske, er et aabenbart brudd i den lutherske livsanskuelses konsekvens!

Nuvel -- én ting er, at forsoningsforholdet som et realiseret to-sidig forhold kun er tilstede i og med troen, i menigheten, hos os som tror. »Vi er forsonede med Gud.« Rom. 5.

Men en anden ting, som er likesaa nødvendig og væsentlig er, at forsoning som en objektivt foreliggende virkelighet maa ha sin gjenstand i noget, der bestaar baade før og efter forsoningens tilegnelse, men med en forandret religiøs karakter. Derfor maa det hete, at forsoningen gjælder menneskeheten med den virkning at gjøre den til menighet, naar og hvor forsoningen blir tilegnet.

Ja selv om man lar spørsmaalet om Guds naadesviljes betingethet eller ubetingethet bero og holder sig til de faktiske virkninger saa maa man si, at forsoningens faktiske virkning i verden er først at gjøre den naturlige menneskehet til menighet og dernæst at være grundvold for menighetens liv.

Begrepet forsoning markerer jo forandringen i gudsforholdet, saa det er et quid pro quo, naar man ut fra den inklusive stedfortrædelse og menighetstanken vil forklare dens indhold og spillerum ved en henvisning til det bestaaende til det allerede

oprettede gudssamfund. Man tilslører herved paa en vis selve sakens svingpunkt og bærende grund.

Den inklusive stedfortrædelse og menighetstanken kan være nyttig i forbindelse med forsoningslæren for at markere den livsretning indenfor hvis ramme syndsforladelsen alene kan bestaa og bevares, men hvordan den opstaar og hvorpaa den grundes ved Jesu gjerning, kan disse tanker ikke besvare.

Menighetstanken har i det hele sikkert i anden sammenhæng sin store værdi til forstaaelsen av verdens forsoning med Gud som noget, der gaar samfundsmæssig og ikke rent individuelt for sig. Men derpaa er det her ikke plads til at gaa ind og i selve forstaaelsen av den personlige frelse og dennes fundament i Christi gjerning er der saavidt jeg ser ingen grund til at blande det ind.

Paa veien til gudsforestillingen.

Av **Hans Ording.**

Arbeidet med gudsforestillingen staar adskillig tilbake i vor tid. Dels ansees gudsforestillingen for at være noget givet i og med aabenbaringen. Dels er gudsforestillingen sterkt trængt tilbake for kristologien. Og endelig fører gudsforestillingen som problem med sig en række teoretiske problemer angaaende forholdet mellem teologien og den øvrige videnskap, og angaaende forholdet til metafysikken i almindelighet, som nutiden enten anser sig færdig med eller ogsaa resignerer overfor i samklang med den av Kant indledede opdeling av geheterne, ifølge hvilken enhver teoretisk behandling av gudsforestillingen mottas med mistro.

At skaffe gudsforestillingen den plads som den tilkommer indenfor kristendommen, er dermed en opgave som forbinder sig med den at skaffe gudsforestillingen sin plads i livsanskuelsen overhodet. Og det kan vistnok kun ske, dersom det lykkes at hævde gudsforestillingen som det centrale i menneskelivet i det hele, med forbindelseslinjer baade til den teoretiske og praktiske side. Det følgende vil bringe bidrag til en orientering ut fra en helt subjektiv opfatning av nutidens forutsætninger og behov, idet bestemte retninger i nutiden staar for tanken.

Vor tid kan karakteriseres med to ord: *natur* og *kultur*. For en populær betragtning gaar disse begreper meget i ett, og det er netop grunden til at tiden saa litet forstaar sig selv. Selve arbeidet med naturen er jo kulturarbeide, og derav kommer forviklingen. Naturen har faat en stor plads i menneske-

nes bevissthet, like siden den tid da den blev det vigtigste forskningsobjekt. Og det naturlige verdensbillede er blit klarere end det var før — henimot det uendelig store og henimot det uendelig smaa, en fylde av kundskap og indsigt. Naturverdenens sammensætning og alle tings virkemaate og sammenhængen i det hele maskineri. Og vi vet, at der har været momenter i det 19. aarh., da forskningen formelig har været beruset av sin evne til at finde den inderste sammenhæng, da den har tilbragt nætter i laboratoriet med reagensglasset i feber med problemet om selve livets opstaaen. Og selvom grænserne for naturvidenskapen just derved blev mere klare, saa blev der dog stadig meget tilbake av kundskap om tingens væsen og sammenhæng. Og visse hovedtanker om tilværelsen skilte sig mere og mere ut som faste axiomer, som kan sies at være nutidens almeneie. Og øverst blandt disse staar selve *lovmæssigheten*, fordi den danner grundlaget for enhver kundskap. Kundskapen bestaar jo nemlig i at føre noget ubekjendt tilbake til noget bekjendt. Og sammenhængen mellem det ubekjendte og det bekjendte søkes i aarsakssammenhængen mellem dem, og efter analogisammenhængen, som ordner i grupper efter lovmæssighetens princip. Lovmæssigheten danner forutsætningen for den uendelige række av muligheter m. h. t. at forklare verdens fænomener.

Lovmæssigheten danner nu forutsætningen for nutidens *virkelighetsbegrep*. Nutiden kan ikke anerkjende noget som virkelig, som ikke har et fast forhold til denne lovmæssighet. Just det lovmæssige ved tingen er det som betinger, at man føler noget som *virkelighet*. Det som ikke kan indlemmes i det lovmæssige system, kan ikke anerkjendes som virkelig. Vi har her følgende syllogisme:

Alt virkelig er lovmæssig.
Noget er unddrat lovmæssigheten.
Altsaa er det uvirkelig.

Her har vi altsaa grunden til den *realisme*, som er et hovedtræk i vor tid. Og fordi lovmæssigheten er lettest at se paa naturvidenskapens omraade, og fordi den likefrem har beseiret sindene ut fra naturvidenskapens arbeide, derfor har man

faat den mening, at selve lovmæssigheten umiddelbart er avledet av naturen, at det gjennem lovmæssigheten er naturen selv som taler. At lovmæssigheten er et kulturprincip anvendt til at beherske naturen træ da tilbake for bevisstheten. Det er for den almindelige bevissthet naturen selv man eier som en virkelighet i den lovmæssige anskuelse av naturen.

Men naar dette virkelighetsbegrep er blit raadende, da maa det med nødvendighet bemægtige sig alle videnskapelige omraader. Videnskapen maa jo i forhold til virkeligheten og det maa da altsaa ske gjennem den lovmæssige naturrealisme. Saaledes sker det ogsaa for *historieforskningens* vedkommende. Realismen gir sig her utslag, saaledes at historien søkes indlemmet i den lovmæssige sammenhæng. Og jo mere historien kan forklares i analogi med naturen, des mere anerkjendes den som *virkelig* historie. Ja, undertiden ser man forsøk paa likefrem at indlemme historien i den almindelige biologi, hvor mennesket er et naturprodukt og de historiske fænomener forklares ved ydre »naturlige« aarsaker. Og hvad der ikke i historien føier sig ind i den naturlige lovmæssighet, det blir *uvirkelig* og faar plads i sagnets og myternes verden.

En speciel interesse har litteraturen. Der pleier man at si, at realismen har holdt sit indtog. Og det vil igjen si, at natursiden ved menneskelivet med sin lovmæssighet er kommet i forgrunden og har ført til nutidens litterære naturalisme og sensualisme. Litteraturen mener ofte at kunne forklare menneskelivet bedst ved at ta sit utgangspunkt i de sider ved det, hvor naturdriften mest tydelig gjør sig gjældende og hvorav saa alt andet kan avledes med mest mulig lovmæssig nøiagtighet. En følge av dette er at litteraturen, som f. eks. hos Ibsen, mere har skildret menneskelivet ved *typer*, som er som lovmæssig ordnede skemaer, hvor den enkelte kan søke at finde sin plads.

Denne virkelighetsopfattelse har i det store og hele git nutiden et *dennesidig* præg. Blikket er rettet nedad, mot naturlivet. Og lovmæssigheten, som leder arbeidet med den materielle natur, forbinder sig igjen med materialismen i dens mange forskjellige avskygninger. Og forsaavidt som der forsøkes en syntese for de mange ved lovmæssigheten adskilte

gebeter, saa kan den igjen alene findes i den samme lovmæssighet som gir et slags generalnævner for den hele virkelighet. Og skulde lovmæssigheten gis et samlende uttryk i forhold til menneskelivet, saa maatte det bli en ubøilig skjæbne.

Men nu karakteriseres nutiden ogsaa ved ordet *kultur*. Her har vi egentlig en motsat bevægelse av den før nævnte, selvom ikke nutiden forstaar sig selv i dette stykke. Kulturen arbeider paa naturens aandeliggjørelse. Den gaar ut fra aandelige værdier og maal og søker at omdanne naturen efter bestemte idealer. Den betegner paa en maate en bevægelse ovenfra, idet den altid maa forme idealerne, før de kan realiseres. Ved den lovmæssige naturalisme kommer en bevissthed, som nærmer sig til den græske klassicisme med dens ubøilige skjæbne, hvor mennesket er mere passivt. Kulturen derimot kræver handling og kamp og skaper den menneskètype, som skaper sig sin fremtid ut fra sine villede idealer. Og den maa derfor regne med den enkeltes indsats og er altsaa henvist til større sans for den enkelte individualitet. Kulturen skaper derved den aktive bevægelighet, som har latt en si, at i vor tid er det *verberne*, som maa skrives med stort bokstav. Og tidens aktive kulturbegeistring forutsætter en *tro*, nemlig troen paa, at maalene skal naaes engang i fremtiden. Den er overveiende optimistisk stemt. Men den forener sig med naturalismen, saaledes at den kun regner med den lovmæssige virkelighet og støtter sig til det, som den kalder *den naturlige utvikling*. Og utviklingstanken er det bærende princip saavel paa det biologiske som paa det historiske omraade. Det er just utviklingsbegrepet, som har kunnet forene den moderne kultur med naturalismen, idet dette begrep etablerer kontinuiteten, den ubrutte kontinuitet mellem biologi og historie, mellem naturmæssig kausalitet og de høieste aandelige værdier. Men dermed taper nutidens kultur synet for sin motsætning til naturalismen, og istedenfor at sætte en dualisme mellem naturen og aanden, som behersker naturen (gjennem kulturen), saa kommer kulturen selv (gjennem utviklingslæren) til at ta sit utgangspunkt i naturen og betegner synet *nedenfra* som fornegter tanken om Gud. Og dermed kommer spliden mellem kultur og

religion eller kultur og kristendom. Denne splid blev engang skarpt formulert av en av kulturens repræsentanter.[1]) Han sa: «Kristendommen siger, at troen kan flytte bjerge. — Vi (nemlig kulturen) borer hul gjennem bjerget, og saa kan det bli staaende«. M. a. o.: Kulturen mener sig at overvinde naturen ved naturen selv, idet den behersker den gjennem lovmæssigheten — og saa har den ikke længer bruk for den levende Gud.[2])

Der er ved kulturarbeidet endda en omstændighet som vanskeliggjør gudstroen, nemlig at det mangegrenede arbeide med de enkelte deler av natur og historie naturlig maa gjøre forskeren til fagmenneske og hindrer den enkelte i at trænge frem til en omfattende helhetsanskuelse og livsanskuelse. Der mangler indenfor videnskapen ledende ideer, som kunde gripe videre end de almindelige forskningsmetoder. Klarest ser man dette forhold, naar man betragter selve filosofien. Av den har man været vant til at vente, at den skulde trænge saa dypt ind, at kildepunktet for de mange strømme blev avdækket. Men nu er ogsaa den delvis stykket op i en række enkeltundersøkelser av experimental natur (saml. experimentalpsykologien), som litet gir sig av med tilværelsens inderste gaader. Der hvor filosofien endda trives som livsanskuelse, er den overveiende kritisk anlagt. Spørsmaalet om selve den menneskelige evne til at erkjende er kommet i forgrunden. Man kan vel si, at nutiden filosofisk set lever i en eller anden form av den kritiske idealisme. Den har indset den menneskelige erkjendelses grænse og har git avkald paa med sin tanke at gripe den oversanselige verden. At der gives en aandelig, oversanselig virkelighet, benegtes ikke likefrem, men dens væ-

---

[1]) G. Brandes. [2]) Om man vil indvende, at nutidens store kulturkampe i høi grad arbeider med, ja hviler paa et gudsbegrep, saa er dertil at si følgende: Det synes aabenbart, at det er den nationale kulturbegeistring, som ophøier sit kulturideal eller sin stat til Gud. Denne gudstro ligger derfor helt paa linje med troen paa den nationale utvikling, og den Gud, der kjæmpes for, er den nationale kultur. Derfor er *krigsgudsbegrepet*, naar det sees utenfra, en polyteisme, flere folkeguder, som er dannet i det nationale billede. I dette gudsbegrep er ikke det etiske synspunkt fremherskende, men det nationalt kulturelle. Det viser sig bedst derved, at disse statsguder slet ikke handler moralsk.

sen og virkemaate er skjult for erkjendelsen. Derfor forholder man sig overfor den agnostisk.

Sammen med den filosofiske kriticisme er fulgt en individualistisk kritik av alt det overleverte, specielt av al teologi og av det som den kalder aabenbaring. Alt hvad der kommer ind under autoritetsfølelse, enten det nu gjælder bibel eller kirkelære er formelig borteliminert av bevisstheten. Kriticismen møter autoritetstroen med en radikal tvil. Og skal man finde et fast holdepunkt, saa er det en avgjort fordring, at det maa ske ut fra en *personlig* oplevelse og erfaring.

Men dermed er ikke *trangen* til det oversanselige fjernet fra vor tid. Dens eget verdensbillede klemmer og trykker og fremkalder ropet paa frihet, og selve individualismen gaar træt i sin egen reflektion og længter stundom efter autoritet. Derfor ser den sig om blandt de store blandt menneskenes barn og vil ofte gjerne underkaste sig *geniet*. Skulde der ikke i vor verden findes noget, som vi kunde hylde som det absolute? Og mystikken ligger under og ulmer og gir sig utslag snart i religiøs uro og snart i teosofi, som baner sig vei til det okkulte gjennem en høiere art av lovmæssig aandsstudium.

Og endelig dukker fra tid til anden frem en tvil i vor tid, som endda kan betegnes som fremtidens — skjønt den er meget gammel — det er selve tvilen paa vort verdensbilledes virkelighet. Denne tvil vil naturligvis gjerne søke sammen med aandsretninger med samme tankelinjer. Ofte søker den forbund med indisk visdom, som i nutiden stadig spiller en større rolle. Det kan nævnes hvorledes en mand som Paul Deussen har oversat Upanishaderne og deri søker fundamentet for filosofien og religionen. Berøringspunkter med filosofien forøvrig kan man ogsaa finde her. Platonismen og kantianismen kan frugtbart utveksle tanker med den indiske visdom. Og naar man tænker paa hvorledes en »kristendommens filosofi« stadig griper tilbake til former av plantonisme, saa forstaar man hvor interessert kristendommen maa være i at disse tanker fra Indien kommer frem. Det har undertiden været sagt, at det som for kant var resultat — nemlig den transcendentale idealisme — det var for inderne utgangspunktet. For dem

var al empirisk viden *ikkeviden,* avidyâ og den empiriske realitet var for dem mâyâ, d. v. s. blot et skin. Og ut fra dette utgangspunkt søker saa inderne den sande erkjendelse eller den sande viden. Kant stanset ved das »Ding an sich«, som han ikke empirisk kunde erkjende, og han kunde kun søke videre ved den praktiske fornufts postulater, og han opdelte dermed sjælelivet i en teoretisk, empirisk, videnskapelig linje og en praktisk, hvor de moralske og religiøse værdier taler sit eget sprog. Og derved blev orienteringen: tro og viden fæstnet i vor tænkning. For inderne laa denne deling fjern, og naar de erkjendte den empiriske realitet som en mâyâ, som et bedrag, der hindrer blikket i at se det sande, saa arbeidet de med det samlede sjæleliv paa en vei ind til den sande viden. Naar det gjælder at vinde bugt med den bedrageriske sanseverden, saa gjælder det for dem at bekjæmpe selve livstørsten og begjæret. Og disse begreper trishnâ og kâma har ikke bare en teoretisk eller bare en praktisk betydning, men er en forening av begge sider, de gir uttryk for en livsfilosofi, hvor det ikke længer heter tro og viden, men alt samler sig i sandhetens enhet. Selvom den indiske visdom altid vil komme til at staa som noget fremmedartet, som ogsaa vanskelig lar sig likefrem anvende i kristendommen, saa bringer den dog just i sin metode noget som savnes i vestens tænkning. Fremforalt styrker den i høi grad troen paa, at tvilen overfor den empiriske verdens realitet kunde bli almentænkningen og dermed utgangspunktet for enhver troeslære et ganske andet end nu.

Denne tvil om den empiriske verden, som her er kaldt «fremtidens«, kan ventes at komme med styrke i forbindelse med vore dages begivenheter. At disse vil bli tolket som en «kulturens fallit«, kan man forutse. Og at kulturtræthet falder over sindene, er uten tvil. Og dog er en overfladisk utnyttelse av dette moment f. eks. i forkyndelsen ikke at anbefale. Overfladiskheten viser sig i dette stykke, dersom kulturen bekjæmpes ut fra det samme kulturstandpunkt. Skal denne »fremtidens tvil« komme og skape noget nyt i livsanskuelsen, da maa man ikke lægge an paa at appellere til livstrætheten, men man maa tvertimot appellere til livsviljen, som ar-

beider sig frem trods alt forfald i kulturen. Alt smaasnak mot kulturen eller kulturens fallit har liten betydning. For i dette ligger jo ingen hjælp til at avfinde sig med kulturen, hvori man trods alt staar saa sterkt bundet. Det minder for meget om den hund, som gjør paa maanen og dermed stiller sig tilfreds i følelsen av, at opfylde sin pligt.

En forkyndelse av »fremtidens tvil« maa derfor gripe dypere og føre kulturen tilbake til sin ide. Kulturen maa forstaaes som utsprunget av aandens kraft og vilje til at underlægge sig naturen, kulturen først og fremst som aandskultur. Der vil da komme en paavisning av, hvorledes aandslivet som helhet med sine fordringer staar i den skarpeste motstrid mot den empiriske virkelighet. Men allikevel har den trangen til at kjæmpe sig frem og overvinde den naturlige, sanselige virkelighet. Der maa m. a. o. skjelnes mellem kulturen og dens resultat. Kulturen kan ikke regnes for at ha gjort fallit, fordi om den er blit misforstaat og litet tilegnet — likesaa litt som religionen.

Kulturens motsætning til naturalismen vil bli klar, dersom den forstaaes som den bevægelse ovenfra, som den i virkeligheten er. Og naar saaledes kulturbegrepet fastholdes efter sin ideelle side, vil taket i menneskenes livsvilje bevares, idet man da ikke længer appellerer til livstrætheten. Men »fremtidens tvil« vil næres. Kulturens resultat som det ufuldkomne og utilstrækkelige fremtræer med skjærende skarphet, og de saakaldte kulturværdier som resultat betragtet kan ikke længer ansees som det egentlige maal i livet. Men dermed rokkes hele den empiriske verden i sine sammenføininger. Tanken paa relativiteten i kulturens resultater falder med svær vegt, og intetsted indenfor disse resultater finder man det absolute, som menneskesjælen higer efter. Og fordi der ikke i resultatet eller i den empiriske verden findes absolute maalestokker eller et absolut utgangspunkt, saa falder dermed tvilen over selve utviklingen, som før var anset som kulturtroens bedste støtte. Kulturen kan ikke ta sit utgangspunkt i det empiriske resultat eller i naturlivet. Der gaar ingen vei nedenfra og opad til det absolute.

I den enkeltes liv kommer »fremtidens tvil« som en krise. Der hvor den føles og opfattes i hele sin tyngde, fører den til en art fortvilelse hos hver den, som ut fra et indre begjær søker efter sandheten og virkeligheten som noget absolut. Det illusoriske og det relativistiske trænger sig jo nemlig ind i alle forhold — i etiske saavelsom æstetiske. Selv de filosofiske systemer synes bestemt ut fra tid og miljø og kun at ha værd for en bestemt tid, indtil de avløses igjen. Gives der en virkelighet, da ligger den ikke i den sansbare verden. Men vi opfanger kun det, som projicerer sig paa vor himmel indenfor vor sansbare horizont.

Naar man ser at dette, som her kaldes en krise, i virkeligheten ikke er andet end en naturlig konsekvens av Kants transcendentale idealisme, saa maa man spørre hvorav det kommer, at Kants fllosofi ikke har virket til at fremkalde denne krise. Hvorav kommer det, at Kants filosofi ikke har ført med sig denne art fortvilelse, som forgjæves i den empiriske verden ser sig om efter sandheten og virkeligheten i absolut forstand? Grunden hertil er uten tvil først og fremst at søke i Kants opdeling av sjælelivet, idet han trods sin kritik av erkjendelsesevnen og paavisningen av dens avmagt allikevel gir de absolute værdier plads som praktiske postulater. Derved blev den menneskelige erkjendelses avmagt ikke saa avskrækkende, idet man lærte at bruke en bakdør gjennem det praktiske postulat. Og likesom Kants kritik ikke var fremgaat av nogen livstræthet eller kulturtræthet — tvertimot — saa førte den heller ikke til nogen fortvilelse, bortset fra Schopenhauers pessimisme. Men den blev i det hele grepet av den tidsstrømning, som med iver og kraft tok fat paa at indrette sig i denne verden og som litet føler noget behov utenfor den. Det var kun en egen art mennesker, som ikke kunde nøies med erkjendelsens avmagt, og de fandt da tilfredsstillelse ved Kants anden side, uten at egentlig heller de hadde smakt fortvilelsens bitterhet. Det er lærerikt i denne henseende at se Haeckels bedømmelse av Kant, idet han griper den ene side likesaa ivrig som han forkaster den anden.

Schopenhauer, som grep det forfærdende i Kants filosofi,

sammenligner Kants gjerning med en operation for stær hos den blinde, og han finder at alt i hans tid er denne side hos Kant blit forbigaat, fordi nu engang den occidentale tænkning ikke har tid eller lyst til at beskjæftige sig med den. Og dog er det den samme sandhet som Platon utrættelig gjentar og som har fundet et saa forunderlig sterkt uttryk i 7de bok av staten.

(Saml. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der kantischen Philosophie).

Det er gaat med Kant som saa ofte ellers, at man raskt tilegner sig resultaterne uten at forstaa eller arbeide sig frem til dem og av det hele saa kun beholder stikordene.

Men dersom denne sandhet faar virke, samtidig som glæden ved kulturens resultat svinder, altsaa naar man ikke længer har nok med at indrette sig i denne verden, da blir situationen kritisk. Og dersom man da ikke appellerer til livstrætheten, men fastholder kulturopgaven i den rigtige betydning, da kan menneskene heller ikke flygte bort ad det praktiske postulats vei i en anden verden, hvor de absolute goder vindes. Da kan de som kulturmennesker, der er sig sin opgave bevisst, ikke opdele sit indre liv, fordi alle sjælsfunktioner er nødvendige og kræver at adles ut fra absolute maal. Men menneskene blir fastholdt i den lidelsesfulde spænding, som vi kan kalde hunger efter det absolute, hunger efter Gud.

Man kan ganske vist stille sig tvilende overfor værdien av en saadan krise og overhodet spørre om berettigelsen til at føre gudsforestillingen frem for sjælen som problem ut fra et kristelig standpunkt. Kristendommen eier jo gudsforestillingen, som synes at ligge indesluttet i den kristne aabenbaring. Man taler som kristne uten videre om et gudsbegrep, hvilket forutsætter en viden om Gud. Men her gjælder det sikkert, at en hindring forat naa frem til Gud, — er Gud selv, d. v. s. de gudsbegreper som gjøres gjældende med autoritativ vegt. Det fremstilles som om gudsbegrepet er færdig tilstede og kan meddeles menneskene før de er vaaknet i trang til at naa frem til Gud. Gudsbegrepet kommer altsaa ikke som svar paa noget spørsmaal, men det maa meget mere indprentes med hele

autoritetens vegt. Dette betyr en indpodning av bestemte forestillinger, som bryter med den rette frihet, som fremforalt bestaar i, at man gir enhver tid og anledning til personlig oplevelse. Og dermed hindres gudsforestillingen i at vokse frem sammen med livets tilskikkelser. Og følgen er ofte, at de mennesker, som saa vaakner til en bevisst, personlig trang, maa sprænge den givne ramme. Dette faar end større vegt, naar man tænker paa gudsbegrepets plads indenfor kristendommen.

Det er et spørsmaal om det overhodet er berettiget at tale om et kristelig gudsbegrep. Gudsforestillingens problem har avfødt de mange forestillinger, som vi endda opererer med, utenfor kristendommen: ateisme, teisme, panteisme, monoteisme — alle sammen er velkjendte begreper i den store religionshistorie. Og selv indenfor kristendommen kjæmper forskjellige gudsbegreper med hverandre i spørsmaalet om immanens og transcendens.

Dette kan kun finde sin forklaring derved, at kristendommen ikke egentlig har bragt noget nyt gudsbegrep, men først og fremst et nyt guds*forhold*. Og naar man har fiksert et kristelig gudsbegrep, saa er det skedd ved hjælp av filosofien, noget som kommer til uttryk i kirkelærens sammenføining av den naturlige og overnaturlige aabenbaring. Gudsbegrepet vil altid bli paavirket av den filosofiske strømning som raader. Og hvis man ser det som en opgave at utforme et gudsbegrep, saa er den opgave aldrig avsluttet, likesaalidt som livsanskuelsen eller filosofien nogensinde kan bli avsluttet.

Føres vi altsaa ind i krisen gjennem »fremtidens tvil«, og man vil møte den med aabenbaringen, saa gjælder det fremforalt at vise, hvorledes aabenbaringen kan bli aabenbaring for den enkelte, der har just denne tvil og trang. Hvorledes blir aabenbaringen aabenbaring for den som kræver at gripe sandheten eller virkeligheten i absolut betydning?

Den som altsaa nu kunde stille sig tilfreds med at forlate den teoretiske fornuft i den klemte stilling, hvori han staar, for saa at gaa over til den praktiske fornufts postulater, vil finde det naturlig her at tale om *troen*. Det er troen som lar

os gripe den oversanselige realitet, som er Gud. En nærmere kritik av troesbegrepet kan jeg ikke her gaa ind paa, men dette begrep synes at være blit delvis utvisket og forfusket. At det i sin gjængse form kun passer for dem, som lar sin teoretiske fornuft i stikken, synes at fremgaa av uttryk som: *troens verden*. Istedenfor at føres ind til sandheten og virkeligheten i fuldeste og videste betydning, saa nøies man med at føres ind i troens verden, hvor adgangen vindes ved troen. Men dette blir farlig, dersom saa troen opfattes ubestemt som religiøs følelse eller religiøse anlæg. Populært har denne opfatning ført til den underlige teori om en sjette sans. Men just denne sans eller dette anlæg mangler saa mange, som derfor ikke ad denne vei kan komme frem. Religionen i dens egenart og særstilling maatte ha sin tid forat bli klar over sig selv. Nu kræves det at se den i den store sammenhæng, som det bærende midtpunkt i enhver søken efter den absolute virkelighet. Derfor maa ogsaa religionspsykologien bli et gjennemgangsstadium til en almindelig psykologi, hvor religionen har sin selvfølgelige plads, og religionshistorien maa gaa ind i den almindelige historie.

Har vi saa noget middel til at gripe virkeligheten? Dette spørsmaal maa føres tilbake til den enkelte sjæl. Og likesom det fremgaar av en sandhetstørst, der har forhold til alle sider av sjælelivet, saa kræver det ogsaa et svar, der kan virke befriende paa det hele sjæleliv. Og saa blir utgangspunktet sjælen i betydning av selvbevisstheten. I denne findes en basis, hvor da altsaa alle mennesker finder sig igjen. Likesom selvbevisstheten alt længe har været anerkjendt som det sidste retireringspunkt overfor materialismen (saml. F. A. Lange: Geschichte des Materialismus), saa blir den ogsaa utgangspunktet for en gripen av virkeligheten (saml. Decartes. Meditationes de prima philosophia). Sanseverdenens uvirkelighet fremkalder den tvil, som trækker sig tilbake til selvbevisstheten. Og den som spør om virkeligheten av sin egen selvbevissthet, begjærer noget som han ikke kan ønske at eie. I min egen mikrokosmos findes min sjæl, min selvbevissthet. Den sitter ikke i blodet, som de gamle mente, heller ikke i hjertet, heller ikke

i hodet. Men den har et centrum, som jeg kalder mit jeg, og den er underlig urolig, idet den føler trang til et hvilepunkt i det absolute. Ti det er ogsaa det underlige ved sjælen, at den ikke kan finde hvile i sig selv. Den sjæl, som i fuld tilfredshet hviler i sig selv, er dog ikke længer i sig selv. Men det er ekstasen, hvor den enkelte gaar op i altet.

Nu kan der ganske vist ikke bringes noget bevis for, at den enkelte ut fra sin selvbevissthet kan naa den oversanselige virkelighet. Men dette med »beviset« er ogsaa en underlig ting, somom den intellektuelle side av vor bevissthet først og fremst skulde søke beviset, eller finde sin tilfredsstillelse deri. Hvad den søker er meget mere befrielse, frihet til at kunne gripe det, som den higer efter. Det er apologetikkens feil, om den søker at tvinge sig frem gjennem beviset. Den egte apologetik er altid en art erfaringsvidnesbyrd. Men det betyr ikke at den ikke kan faa almen betydning. Erfaringen indebærer jo i sig den forbindelse av praktiske og teoretiske momenter, som det gjælder om i det enkelte, konkrete tilfælde. Og om nu den tankemæssige side vendes frem, saa kan allikevel et resultat av den tankemæssige utvikling ansees som en erfaring, nemlig ut fra de praktisk-teoretiske kampe, som kommer i ethvert tænkende menneskes liv. Tænkningens resultater vil da ha karakteren av oplevelser — noget som forstaaes av hver den, som gjennem en (som det synes) helt tankemæssig erkjendelse erfarer livsglæde og livsmot.

Karl Heim (i sin bok Glaubensgewissheit) har en aandrik beskrivelse av erkjendelsesproblemet: Dersom to betragter den samme gjenstand, saa opstaar den tanke: Begge disse bevisstheter refererer sig til den ene og samme gjenstand. Men denne selv ligger hinsides begge, idet ingen av dem erkjender virkeligheten, men de har hvert sit billede av den. Men fastholder man nu at virkeligheten er, saa er man nødt til at gaa videre. Man kan nemlig ikke tænke sig en gjenstand uten en tilskuer. Saasnart vi altsaa tænker virkeligheten, kommer for vor bevissthet uvilkaarlig en tredje tilskuer, som tar sig av den virkelige gjenstand, som er blit uten subjekt. Helt i bakgrunden, i det mørke tilskuerrum dukker ubemerket en op, som

betragter hele scenen som foregaar: begge subjektene med sine bevisstheters billeder og hinsides dem og deres bevissthetsbilleder den fælles gjenstand, som begge »søker med sjælen« uten at se den. Den enfoldigste selvbesindelse overbeviser os om tilstedeværelsen av dette tredje subjekt (s. 78). Altsaa, som en ren logisk tankenødvendighet synes her gudsforestillingen at komme. Men samtidig viser Heim hvorledes just dette forhold mellem de tre subjekter og deres objekter ikke kan forklares rationelt, saalænge vi befinder os i sanseverdenen med dens anskuelsesformer. Den empiriske verden opviser en selvmotsigende tankefigur, som just ut fra tænkningen gjør det berettiget og nødvendig at gaa til en høiere tingenes orden, hvor denne selvmotsigelse er ophævet. Saaledes kommer han til at skjelne mellem tankenødvendighet og empirisk nødvendighet og lar saa just tankenødvendigheten beholde sin ret, idet han ved den gaar ind i den høiere tingenes orden.

Det interessante er her, at saken for en gangs skyld er snudd om. Mens man almindelig taler om troens verden som den irrationale, som ikke længer er tilgjængelig for logisk bevisførelse, saa er det her just den logiske tankenødvendighet som ikke kan nøie sig med den empiriske »Tatsäcklichkeit«, idet den viser sig at være irrational.

Denne utvikling, som er skarpsindig, kan dog ikke gjælde som bevis, men den er et erfaringsvidnesbyrd fra en som ikke kan eie trosvissheten uten i og med en teoretisk erkjendelse. Og forsaavidt som denne erkjendelse har karakteren av »oplevelser«, har den betydning, idet den da er levende og har livets kraft. Men samtidig som erfaringssynspunktet hævdes, vil man ogsaa faa aapent blik for at oplevelsen kun kan gis et ufuldkomment uttryk, og at den derfor i sit uttryk kun ufuldkomment avspeiler sandheten. Og det punkt, hvor den enkelte møter det absolute, er forskjellig. Der kan tænkes en vei, hvor det intellektuelle moment staar i forgrunden, men at dette tillike indeslutter en praktisk-etisk vurdering, er sikkert. Det blir en opgave at vise, hvorledes tankeprocessen er en etisk funktion, eller hvorledes etikken er bundet til intellektuelle normer.

Denne opfatning er da i samklang med den retning, som vil søke at forstaa aabenbaringen i tilknytning til de kristne personligheters oplevelse (saml. Krarup: Livsforstaaelse), kun at denne oplevelse da ikke maa søkes destillert som en *ren* religiøs erfaring, befriet fra den rikdom paa relationer som livet gir. Det er dette som rammer religionspsykologien, naar den danner almensatser ut fra rendyrkede religiøse erfaringer.

Vender vi nu tilbake til selvbevisstheten i dens forlangende efter det absolute, saa blir det følgende kun at opfatte under synspunktet erfaringsvidnesbyrd.

Det hændte nemlig, at vi møtte det absolute i møtet med Jesus Kristus. Det var et møte i bæven, fordi det var *kravet* som var absolut. Kravet til mig som levende personlighet bandt sjælens bevægelse og naglet den fast til stedet. Var han da ikke et menneske og en synder? Derpaa tænkte jeg ikke, men jeg forstod at det var han som aapnet mine øiner. Hvorledes kan det forklares, at kravet var absolut? Det laa just deri, at det bandt hele min personlighet, som da kun kunde vinde tilfredsstillelse ved at bøie sig helt for dette krav. At kravet hadde forhold til det hele sjæleliv, har her den største betydning. At f. eks. en relativistisk opfatning av etikken ikke kunde gjøre sig gjældende, forklares kun slik, at kravet førte med sig et tankemæssig opgjør og tok intellektet i sin tjeneste forat gjøre personlighetens underkastelse absolut. Var det da et menneske personligheten bøide sig for? Kravet kom jo i menneskelige ord, men dets sandhet var absolut. Og nu kom dertil relationen til alle. Dette krav hadde hensyn til hele den moralske verden, og jeg møttes i det med andre personligheter, som var bøid under det samme krav, og det var en samskuen fra flere subjekter til et møte i det absolute. Det var ikke min virkelighet alene, men lyset gik op over den hele verden *der er en som vil det gode.*

Og saa kom den forlorne søn. Der er det vel kanske endda vanskeligere at forstaa, hvorledes man kan møte virkeligheten som en absolut virkelighet i den symbolske fortælling formidlet ved de enkleste menneskelige ord. Noget saa helt

igjennem antropomorft, som ordene der om anger eller om faren, som tar imot den bortkomne, findes vel ikke. Og ordene er ikke virkeligheten, og den forestilling som ordet her fremkalder, er heller ikke virkeligheten. Men ordene og billedet er et møtested mellem min virkelighet, som ytrer sig i et sansebundet sjæleliv — og den absolute virkelighet, som min søken er rettet mot.

Og oplevelsen er nu denne, at denne virkelighet taler i min sjæl gjennem fortællingen om dette: Du har en i himlen som elsker dig — trods det onde i dig selv. Og ogsaa her kommer fællesskapet i oplevelsen, som lar en føle hvad vi kunde kalde den aandelige enhet i oplevelsen av det absolute. Selv om der er flere om oplevelsen saa er det dog overfladisk at hævde, at de i denne oplevelse er skilt ad ved et forskjellig billede av den samme himmelske far. Billedet er møtestedet, men oplevelsen er virkeligheten, hvor det antropomorfe slør falder. At det absolute er traadt ind over livets tærskel, viser sig derved, at tørsten efter *sandheten* (i betydning av virkeligheten) derigjennem blir tilfredsstillet.

Er nu ikke dette netop praktiske postulater ut fra det kategoriske imperativ osv.? Hvad det kaldes, er paa en maate likegyldig, og dog har det den høieste betydning at vise, at denne oplevelse kan komme gjennem en almenmenneskelig trang til at gripe virkeligheten og at den ogsaa beriker erkjendelsen. Det trænges til at vises, at selve den kristelige soteriologi har forhold til sandheten i betydning av virkeligheten.

Vil vi nu se paa K. Heims billede av erkjendelsesproblemet, og følger vi hans tankegang der hvor den absolute virkelighet (Das Ding om sich) trær frem for tanken, saa behøver vi ikke længer at tænke til den tredje tilskuer, men oplevelsen bestaar just i, at selve denne virkelighet blir levende og meddeler sig. Aabenbaring bestaar da i dette, at den absolute virkelighet meddeler sig til den enkelte. Den saakaldte aaben-

Saml. Dankert Skogen: »Verdensbillede og verdensanskuelse«, hvor den her skildrede virkelighetstrang har faat et gripende poetisk uttryk.

baring foreligger i ord og billeder som en overlevering fra aabenbaringsbærerne, og idet vi likesom sammen med dem betragter billederne, smelter de forskjellige bevisstheters billeder sammen i en fælles oplevelse. Saasnart de forskjellige skal beskrive sin oplevelse, gaar billederne igjen ut fra hverandre, men det betyr, at virkeligheten i den sansebundne verden kun kan finde et ufuldkomment uttryk. Med henblik paa den betydning, som aabenbaringsbæreren har, kunde man si, at det er denne selv, at det i kristendommen er Kristus selv, som er møtestedet mellem den empiriske og den oversanselige virkelighet. Logostanken i dens mangesidige relationer til fornuften og til kosmos faar her sin betydning, men fremforalt dette, at gudsforestillingen ikke bestaar i døde ord og billeder, men er blit levende i en personlighet. En saadan betragtning forklarer uttrykkene: veien, sandheten (i betydningen virkeligheten) og livet.

* * *

Og dog er ikke hermed problemet om gudsforestillingen løst. Jeg vil heller si, at just hermed er det blit rikere og større. Har sjælen i sin tørst efter virkeligheten oplevet befrielsens jubel, idet den med alle sjælsevner kunde vinde fast holdepunkt i det absolute, saa vil den ta sin oplevelse med ind i den sansebundne verden. Her kommer nu det til gode, at vi kan møte virkeligheten i en personlighet, som hører sanseverdenen til, ja at vi overhodet kan anskue os selv som mikrokosmos i vor eiendommelige mellemstilling mellem det relative og det absolute. Ti det fører med sig den overbevisning, at ogsaa sanseverdenen har del i det absolute.

Men skal vi finde plads for Gud i vor verden, saa maa det ske ved tankens hjælp. Ganske vist har den kosmiske *følelse* sin store værdi ogsaa religiøst, og den rene tanke er en abstraktion, likesaavel som den rene følelse eller den religiøse følelse. Men her gjælder det at betone, at vor tid har lidt et stort tap, idet den tapte troen paa ved tankens hjælp at kunne bevare forbindelsen med den absolute virkelighet.

Hvad er da den sjælsfunktion, som vi kalder tanken? Den

er i sit uttryk bundet til sanserne, og den maa benytte sig av sansebundne forestillinger. Men i og for sig har den dog noget av det oversanseliges art. Den er ikke bundet av rummet paa samme maate som vore sanser er bundet av rummet, og den er ikke bundet av tiden paa samme maate som vore sanser er bundet av tiden. (Saml. H. Høffding: Den menneskelige tanke). Men allikevel har den altid som sit objekt tingene i vort verdensbillede, sier man — den kommer ikke utenfor sanseverdenens horizont. Og dog — er det ikke mulig at tænke det, som ikke hører sanseverdenen til? Tanken er et frit sjælens barn. Den leker sig stundom i drømmens og den fri digtnings verden. Og da drar den altid sindet utover den graa sansebundne virkelighet. Og undertiden koncentrerer den sig i voldsom kraftanstrængelse forat naa utover sansebilledets horizont. Og selvom den ofte har likhet med fuglen, som flyr mot ruten, saa har den alt set noget, før den blev stanset og faldt tilbake.

Hvad har tankens fugl set? Den har set, at aarsaksrækkens kjede ikke er en sluttet verdensforklaring. Den har set at selve aarsaksrækken (og utviklingsrækken) har en begyndelse, som peker ut over den sansbare horizont og kræver svar paa spørs maalet: *hvorfra?* Hvorfra er verden? og mere dyptgaaende: hvorfra er den levende verden? og meget nærgaaende: hvorfra er jeg?

Og tanken søker efter aarsaksrækkens endepunkt, og den spør: hvortil? Hvor gaar verden hen? og videre: hvor gaar det levende hen? og endda videre: hvor gaar jeg hen? Og den ser verdenssammenhængens linje — dens begyndelse og dens sidste fortsættelse — og den skjærper sit øie og ser der hvor de møtes, idet den nævner ordet: Gud.

Jeg kan ikke gaa ind paa de mange detaljspørsmaal, som en saadan tænkemaate fører med sig. Men under indtrykket av det store tap, som nutiden lider derved at den hindres fra den store oplevelse: med vor tanke at nævne Gud — skal jeg her bare peke paa, at Kants argumentation mot gudsbeviserne (som i vore dager i det hele hører til skolevisdommen) dog ogsaa stadig mere blir kriticert. (Saml. »Gedanken über die

Gottesbeweise mit besonderer Rücksicht auf Kant« v. A. Kowalewski. Rel. u. Geisteskultur 2. Jahrg.) Saml. ogsaa Hegel: Rel. philosofi. Av speciel betydning vil det være, at studere Kants teleologi, slik som den er uttrykt i Kritik d. Urteilskraft og den behandling, som gudsbeviserne ogsaa der faar.

Hvad her først og fremst kommer i betragtning, er Kants fastsættelse av et princip ved siden av det mekaniske, et princip som fremkalder antitesen mellem mekanisme og teleologi, en antitese som Kant ikke kan sies at ha løst. Løsningen av spørsmaalet om kausalitet og telelogi har Kant antydet, idet han taler om det væsen hos hvem virkeligheten og muligheten falder sammen.

Og undersøker man nærmere den subjektive side ved teleologien, som Kant saa sterkt betoner — dette at nødvendigheten av at anta teleologien er betinget av vor forstands organisation — saa er jo det tilsidst ingen indvending mot principets anvendelse. Selvom det med Kant skal kaldes et regulativt princip og ikke et constitutivt, saa kan heller ikke Kant tænke sig det ophævet uten i og med, at det utfolder sig i samklang med den mekaniske kausalitet, altsaa idet kausalitet og teleologi falder sammen.

Den tilsynelatende dysteleologi erkjender Kant som begrundet i den ufuldkomne erkjendelse av verdenssammenhængen. Men heller ikke den kan for ham ophæve det teleologiske princip, som i naturvidenskapen stadig maa anvendes (saml. darwinismen).

Og naar Kant likesom avsvækker det teleologiske arguments værdi ved at betone, at det kun har gyldighet for den organiske natur, saa lærer man stadig mere at finde berøringspunkter mellem det organiske og anorganiske, idet formen hersker og benytter de mekaniske kræfter til sit formaal. Saaledes kan Schopenhauer si, at det aldrig vil lykkes efter den egentlige mekanismes lover at forklare endog bare et salts opløsning i vand, endmindre de mere komplicerte fænomener i kemien. Overalt hvor paa denne maate sammenhængen i naturen fastholdes, vil altsaa det teleologiske argument føre over i det kosmologiske. Og ut fra den teleologiske betragtnings-

maate maa man da se paa de dialektiske »anmasselser«, som efter Kant det kosmologiske argument fører med sig.

Det som her kommer i betragning, er for det første at man »benytter kausaliteten utenfor sanseverdenens grænser«. Hertil er at svare, at kausalitetsrækken som formalt logisk princip nok ikke fører til nogen gudsforestilling. Men kausaliteten i forbindelse med teleologien, altsaa den empiriske verdenserkjendelse (som altid forener mekanisme og teleologi) forlanger en forklaring, som falder sammen med forklaringen av teleologien overhodet. Den anden bestaar i, at man benegter, at der »kunde være en uendelig række av givne aarsaker over hverandre i sanseverdenen«, m. a. o. man antar en verden med begyndelse i tiden. Diskussionen om verdens uendelighet er som bekjendt ikke avsluttet. Men at den verden vi kjender (altsaa den empiriske verden) er blit til i tiden, vil vanskelig nogen kunne benegte. Der findes endelig avgrænsede perioder i verdensutviklingen, saavel naar det gjælder krystalformationer som naar det gjælder det organiske livs opstaaen, og intet av dette kan forklares uten det teleologiske princip.

Kants ræsonnement var præget av den tid. Naar han f. eks. taler om, at det teleologiske bevis »i det høieste kunde bevise en verdensbygmester, men endda slet ikke nogen skaper«, saa viser det en tænkemaate, som vi burde være kommet ut over. Eller om nogen sier, at dette bevis »i det høieste« kunde føre til tanken om en verdenssjæl, saa maa det forundre, at ingen blir staaende stille overfor denne mægtige tanke og føler hvordan der er befrielse i den for følelse og tanke. At vi ikke kan tilfredsstilles ved det endelige kausale verdensbillede og at vi har ret og pligt til at arbeide med gudsforestillingen turde selve Kants behandling av gudsbeviserne — og ikke mindst av det moralske — være bevis for.

Reformationsjubilæet i Norge 1817.

Beretning og aktstykker.

Ved **Oluf Kolsrud.**

Hvert hundrede aar vender i den lutherske kirke mindet om reformationens begyndelse den 31te oktober 1517 tilbake og feires med store jubelfester. Det skede i 1617, 1717 og 1817, og sker nu for fjerde gang i 1917. Ogsaa andre reformations-mindedage har man erindret med sækularfester: Luthers fødsel 1483 [1]), den augsburgske konfession 1530 [2]), i Tyskland religions-freden i Augsburg 1555, i Danmark (-Norge) reformationens indførelse 1536 [3]) og i Norge 1537 [4]), i Sverige Upsala møte 1593. Den fornemste plass blandt mindefesterne indtar dog ubestridt de 95 thesers dag.

I Danmark og Norge blev den første reformationsfest holdt i 1617 [5]) efter tiltak av tvillingkirkernes ledende person-lighet, Sjællands biskop Hans Povelssøn Resen, som en takke- og mindefest saavel ved Kjøbenhavns Universitet som i alle kirker. Sit præg fik festen av Resen, den orthodoxe læres

---

[1]) Om festen i Norge 1883, se Departements-Tidende 1883, 721—8: Luthersk Kirketidende 1883 II, 177—98.

[2]) Om festen i Norge 1830, se Dept.-Tid. 1830, 415—6; Kirkedept. J. S. 14/3 1838.

[3]) Om festen i Danmark og Norge 1736, se Dänische Bibliothec I (1738), 256—335; L. Koch, Christian VI's Hist., 192 f.; R. R. Vester-gaard, Elers' Collegiums Hist., 41—3. En Kantate fra Kristiania er trykt, se Hj. Pettersen, Bibl. Norv. I, 588. 4. — Om festen i Dan-mark 1836, se L. Koch, Den danske kirkes hist. 1817—54, 149—51.

[4]) Om festen i Norge 1837, se Dept.-Tid. 1837, 77—9. 493—7; Kirke-dept. J. S. 14/3 1838.

[5]) H. F. Rørdam, Kjøbenhavns Universitets Hist. III, 310—2.

mægtige forkjæmper mot kryptokalvinismen, som nylig lykkelig var overvunden. Seierrikt at fastholde, hævde og verne uforkortet og ubeskaaret arven fra Luther var festens grundtanke, og den kommer betegnende til uttryk allerede i titelen paa Resens jubelskrift »Lutherus triumphans«[1].

En varig frugt avsatte denne jubelfests reformationsbegeistring i de aarlige reformationsfester som siden blev holdt ved Kjøbenhavns Universitet og i den dansk-norske kirke. Nu er dog alle spor herav forsvundne: den kirkelige reformationsdag henlagdes 1770 sammen med Allehelgensdag til 1ste søndag i november, hvorved den tapte sig i søndagenes række, og Resens jubelbøn, som blev indtat i alterboken av 1688, forsvandt i Norge ved indførelsen av den nye kollekt- og tekstbok fra 1887[2], i Danmark med salmeboken fra 1899; Kjøbenhavns Universitet avskaffet sin reformationsfest i 1906[3].

Det andet reformationsjubilæum, i 1717, indtraf under en pause i den store nordiske krig, men blev uten hensyn til de trange tider holdt med otte dages store høitideligheter i den danske konges stater[4]. Jubilæet, der ogsaa denne gang feiredes som en seirsfest for den rene lutherske lære, blev baade en virkelig menighedsfest og en stor akademisk høitid, men først og fremst en glimrende hoffest med utfoldelse av et rikt ceremoniel og en usedvanlig pragt.

Da det tredje hundredaars-jubilæum til erindring om reformationens begyndelse nærmet sig, var Danmark og Norge skilte, og for første gang skulde nordmændene paa egen haand holde en stor kirke-mindefest. — Tiltrods for den nylig gjenoprettede verdensfred, tiltrods for Norges nyvundne politiske

---

[1]) Kirkehist. Saml. 4 I, 19—20. 40—55.

[2]) Jfr. Dept.-Tid. 1887, 227. 240.

[3]) Kirkeleks. f. Norden III, 722 b. — Om reformationsfesten ved Universitetet i Kristiania, se s. 293.

[4]) Om jubilæet 1717 i Danmark, se Kirkehist. Saml. 4 I, 268—94. 4 II, 323—31; R. R. Vestergaard, Elers' Collegiums Hist., 40—1; H. Olrik i Festskr. i Anl. af Borchs Kollegiums 200-Aars-Jub., 75 f. — Om Norges deltagelse i festen foreligger kun sparsomme efterretninger, se Kirkehist. Saml. 4 I, 286; Bibl. Dan. I, 152.

frihet var tiderne trange og haarde, utvortes set, og der var ingen fristelse til ekstravagante jubelforanstaltninger. Saameget mere fremtrædende maatte derfor festens aandelige indhold bli, og dens karakter og betydning vilde i høi grad avhænge av festledernes forhold til det tankeskifte og de brytninger som i disse aar efterhaanden omformet en ældre slegts livssyn. Oplysningen og rationalismen, som omkring aarhundredskiftet hadde faat fast tak ogsaa i den norske kirke og efterhvert mere og mere satte sit præg paa dens liv, møtte i senere aar avgjort motstand i en kristendomsopfattelse, der for samtiden fremtraadte som en blanding av uklar »mysticisme« og gammeldags orthodoxi, og som ifølge sin tilbakeskuende natur maatte føle sig særlig oplivet og tiltalt av et reformationsjubilæums minder. Motsætningen mellem oplysningsreligionen og den bibeltro unglutherdom med dens nærbeslægtede ældre kristendomstyper fremkaldte dog under det tredje reformationsjubilæum ingen alvorlig brytning mellem aanderne; alle forenedes smukt i den almindelige lovprisning av Luthers fortjenester[1]), og den forskjellige betragtning av kristendommens indhold og reformationsverkets vundne goder kom kun til uttryk gjennem festens officielle talte og skrevne ord, hvis virkninger neppe blev andre end det indtryk som avsattes i tilhøreres og læseres sind[2]). En strid som den presten Claus Harms i Kiel vakte i Tyskland med sine 95 theser mot rationalismen og formidlings-bestræbelserne[3]), eller endog en liten feide som den Grundtvigs Verdens-Krønike og reformationssalmer voldte i Danmark[4]), oplevde man ikke i Norge. Kun i »Drammens Tidende« skiftedes repliker mellem en herrnhuter og en rationalist, begge anonyme, om tidens aand og kjernen i Luthers lære[5]);

---

[1]) En undtagelse danner rektor E. Boye i Trondhjem, se s. 282.

[2]) Jfr. Conradine B. Dunker, Gamle Dage [2], 356: »Mig synes det var i November 1817, at der blev talt om en Jubelfest i Anledning af Reformationen, men jeg hverken saae eller hørte hverken Jubel eller Fest.«

[3]) K. v. Hase, Kirchengesch. III 2. 2, 473–4.

[4]) Fredrik Nielsen, N. F. S. Grundtvigs religiøse Udvikling, 224—30.

[5]) Drammens Tidende 1817 30/10 nr. 88; 7/11 nr. 90; 17/11—12/12 nr. 93. 94. 95. 97. 99; 8/12. 29/12 nr. 98. 103.

hvad en mand som professor Hersleb har følt av misstemning overfor enkelte bidrag til jubilæet fra oplysningsmænd, har han beholdt for sig selv[1]).

Det første tiltak til at faa den lutherske reformations tredje jubilæum feiret i de protestantiske kirker blev gjort av den danske kirkes primas, Sjællandsbispen dr. Frederik Münter, som tidlig henvendte sig til kong Frederik VI om jubilæet, forat Danmark kunde ha den ære at gi eksemplet. Den 2den oktober 1816 nedsattes en kgl. kommission paa 6 medlemmer til at utarbeide forslag for jubilæets høitideligholdelse i Danmark, og dette blev bifaldt ved kancellianordning av 9de april 1817. Der utsendtes et latinsk hyrdebrev (»Epistola encyclica ad clerum«) undertegnet av alle kirkens tilsynsmænd, og en populær »Underviisning til den danske Almue« om reformationens velgjerninger, samt en ny utgave av den augsburgske bekjendelse. Den der satte sit præg paa jubilæet i Danmark gjennem disse foranstaltninger og skrifter, var Münter, et barn av det 18de aarhundrede og i det store og hele rationalist, men dog som lærd historiker fyldt av en dyp respekt for traditionen, for ceremonierne og for det kirkehistoriske aktstykke[2]). Efter øienvidners beretninger[3]) blev det, navnlig ved festen i Kjøbenhavn, mere den ytre pragt, musiken og stasen, som hendrog folks opmerksomhet paa sig, end hovedsaken, som i mangen prædikants mund bleknet og uttyndedes mellem fornuftige tanker og geistlig talekunst[4]).

I Norge begyndte forberedelserne til reformationsjubilæet 1817 ikke længe efter at Danmark hadde git eksemplet, idet

---

[1]) Jfr. hans uttalelse om konrektor Windings skoleprogram, s. 266.

[2]) Reformationsjubilæet 1817, Aktstykker, indledede, udgivne, oversatte og kommenterede af Alexander Rasmussen, Kbh. 1917. Her findes avtrykt bl. a. reglementet, hyrdebrevet (med oversættelse) og den enfoldige undervisning.

[3]) Beretning fra Kjøbenhavn av en herrnhuter: Kirkehist. Saml. 4 VI, 221—4. — Skildringer av den norske oplysningsmand provsten Frederik Schmidt paa Eker, som om vinteren opholdt sig i Kjøbenhavn: F. Schmidts Dagbøger, udg. v. N. Hancke, 320—4.

[4]) Jfr. Kirkehist. Saml. 5 VI, 744—6.

Akerhus stifts biskop dr. theol. Frederik Julius Bech som den norske kirkes første tilsynsmand den 22. november 1816 gjorde forslag herom til 1ste Departement (det senere Kirke- og Undervisningsdepartement):[1])

»Da den merkværdige 3die Jubelfest, Mindet om den vigtige Dag paa hvilken den udødelige Luther første Gang stod offentlig frem, og talede mod Pave-Hjerarchiet, indfalder neste Aar 1817 den 31de October; og da denne Dag bør formeentlig i Norge, ligesom i andre Stater, hvor den Lutherske Reformation er indført, høitideligholdes, og høitideligholdes paa en Gjenstanden værdig Maade: tillader jeg mig ærbødigst at indstille til det Kongelige Departement, at der gunstbehagelig maae blive udvirket en kongelig naadigst nedsættende Kommission, der maatte fremlægge til naadigst Sanction et passende Forslag til bemeldte Dags værdige Høitideligholdelse i Norge, og at dette Forslag maatte i det seeneste være indleveret til Hans Majestæt ved Februar Maaneds Udgang næstkommende, paa det de fornødne Foranstaltninger alle Steder i Riget kunne betimelig treffes«.

Ved kgl. resolution av 23. december 1816[2]) blev efter dette bestemt, at »en Reformationsfest eller et Jubilæum« skulde holdes i 1817, og at der skulde nedsættes en kommission til »at forfatte samt inden Udgangen af Februar Maaned til Hans Majestæts naadigste Bedømmelse underdanigst at indgive et udførligt Forslag angaaende den mest passende Indretning af bemeldte Fest«.

Overensstemmende med Bechs forslag blev kommissionen sammensat av: 1ste Departements chef statsraad Christian Krohg som formand, biskop dr. F. J. Bech, professor Ludvig Stoud Platou, professor Svend Borchmann Hersleb og slotsprest Claus Pavels.

Efter at de opnævnte i begyndelsen av januar 1817 var underrettet om sit hverv[3]), samledes »Jubelcommitteen«, som Pa-

---

[1]) 1. Dept. Jn. 1029 1817 (*K. D. J. S. 14/3 1838).

[2]) 1. Dept. referatprotokol 2 1816 nr. 264, 6/12 1816. Regj. indstill. 7, 13/12 1816. Statssekr. medd. 6/1 1817, 1. Dept. Jn. 16 1817 (*K. D. J. S. 14/3 1838).

[3]) 1. Dept. kopibok 3 1817 nr. 27 7/1. Claus Pavels's Dagbøger 1817—1822, udg. af L. Daae, I, 8 (9/1 1817).

vels kalder den i sine dagboksoptegnelser, første gang hos statsraad Krogh 16. januar og fik adskillige hovedpunkter avgjorte. »Her i Christiania holdes Festen i 4 Dage, i de andre Stiftstæder 3 og paa Landet i 2. Fredagen den 31te October er den store Høitidsdag, da Bispen prædiker. Der synges *Te Deum*, opføres Cantater og gjøres al mulig Stads«.[1]) I næste møte 29 januar, hvor det Kjøbenhavnske ceremoniel fra 1717 blev fremlagt[2]), drøftedes klokkeringning, kanonade, herolder, basuner, processioner og medaljer. »De Guld- og Sølvmedailler, som ved et festligt Maaltid [i 1717] henlagdes under hver Couvert, maae vi nok renoncere paa«, beretter Pavels; dog vil man foreslaae at præge en Sølvmedaille«.[3])

Imidlertid lot Hersleb og Platou i Collegium Academicum 16. januar beramme en »Convocation« av alle universitetslærere til 18. januar for at drøfte spørsmaalet om Universitetets deltagelse i jubilæet; saken avgjordes derefter av Kollegiet samme dag. Den tanke blev fremsat, at Universitetet ved denne leilighet maaske burde indvies, men samtlige tilstedeværende enedes om, at saadant var mindre passende, saalænge Universitetet ingen fundats hadde (den blev først git i 1824), og Kollegiet besluttet, ikke at gjøre noget skridt med hensyn herpaa. Heller ikke utdeling av doktorværdigheter ved jubilæet trodde Universitetet sig berettiget til at foreta, da det ifølge gjældende bestemmelser ikke kunde konferere grader, før fundatsen var kommen.[4]) Om dette punkt var der ogsaa enstemmighet. Ved stemmeflerhet avgjordes endvidere, at et universitetsprogram skulde utstedes og skrives av den hvem det efter den vedtagne orden tilfaldt.[5]) Om disse beslutninger har Hersleb vel git meddelelse i Jubelkomitéens andet møte, og paa dens vegne

---

[1]) Pavels's Dagb. 16/1 1817, s. 14.

[2]) Et utdrag findes blandt kommissionens papirer (*K. D. J. S. 14/8 1838).

[3]) Pavels's Dagb. 29/1 1817, s. 28.

[4]) Dog hadde der i 1816 været to disputatser for licentiatgraden, og 19. juni 1817 foregik den første doktorpromotion. Det kgl. Fredriks Universitet 1811—1911 I, 52 f.

[5]) Coll. Acad. forhandlingsprotokol 1817 16/1. 18/1, nr. 23. 25. (*Univ.-arkivet).

gjorde biskop Bech 3. februar Kollegiet en officiel forespørsel om »hvorledes det troer, at Universitetet kan og bør feire bemeldte jubelfest«[1]). Kollegiet overdrog[2]) Hersleb at opsætte svaret, som er datert 13. februar og har følgende indhold:[3])

»Saa skjønt og betydningsfuldt det end vilde have været, at det Norske Universitet var bleven indviet paa samme Tid som Fædrelandet feirede det tredie Jubilæum af Religionens og Videnskabernes Gjenfødelse i Europa; saa forekommer det os dog, at væsentlige og uundgaaelige Hindringer byde indtil videre at udsætte Universitetets Indvielse. Det forekommer os nemlig upassende, at Universitetet, hvis Virksomhed allerede begyndte 1813, nu skulde indvies, uagtet at den Grundlov, paa hvilken det fuldstændige Universitets Virksomhed maatte bygges, ei endnu er given. Det vilde derhos vel være for sildigt i Marts eller April at bestemme Indvielsen af Universitetet til at skee i Begyndelsen af November d. A., da denne Høitidelighed neppe til den Tid kunde udføres med fornøden Værdighed. Det synes saaledes nødvendigt ved saadan Leilighed at indbyde til academiske Promotioner, og hvis disse ei skulde geraade Universitetet til Skam, vilde Tiden til Dissertationernes Udarbeidelse, Censur og Trykning neppe være tilstrækkelig. Man anseer det derfor rigtigst at udsætte Universitetets Indvielse indtil den, naar Fundatsen er givet, kan efter de nødvendige Forberedelser skee med den Solennitet, som en saadan Fest fordrer. Af samme Grund maa man ogsaa ansee det upassende for vort Universitet, at høitideligholde Reformations-Festen ved Uddeling af academiske Værdigheder, hvilket heller ikke har fundet Sted ved det kjøbenhavnske Universitet de foregaaende tvende Jubilæer. Det forekommer os derfor meest overensstemmende med vort Universitets nuværende Stilling, at det ikkun ved en latinsk Tale paa Skolens Auditorio og ledsagende Cantate samt foregaaende Program høitideligholder Reformationsfesten indeværende Aar. Hvorvidt samme Fest, hvad Universitetet angaar, ogsaa ved et Stipendiums Stiftelse kunde gives et varigere Minde maa Collegiet overlade til den ærede Committees nærmere Bedømmelse«.

Arbeidet med de særlige rituelle tekster til jubilæet hadde komitéen imidlertid sat igang og fordelt opgaverne. Biskop

---

[1]) Univ.-arkivet, Jn. 55 1817.

[2]) Coll. Acad. forh. 1817 7/2, nr. 55.

[3]) Coll. Acad. kopibok 1817 nr. 34, s. 465—6. Orig. 1. Dept. ad Jn. 216 1817 (*K. D. J. S. 14/3 1838).

Bech skulde forfatte indgangs- og slutningsbønnerne til hovedfesten 31. oktober, Pavels samtlige kollekter, og Hersleb en kort historisk utsigt over den kristelige kirkes tilstand før og efter reformationen til oplæsning fra prækestolen.[1]) Ved valget av tekster fra Bibelen fulgtes i de fleste tilfælde Pavels's forslag, dog kjendes ikke nøiere hvordan det her gik til; den maate hvorpaa han i dagboken omtaler de i Danmark valgte tekster, som alle var av det Nye Testamente, viser hvor hans interesse har ligget: »jeg ved ikke, hvorfor man [i Danmark] har været saa bange for det gamle Testamente, hvor Psalmerne og Propheterne have saadan Mængde digterisk skjønne, aandsopløftende, hjerterørende Steder, passende som om de vare skrevne til en saadan Jubelfest, hvad enten saa Forfatterne have tænkt netop det samme dermed som vi eller ikke.«[2])

Jubelkomitéen samledes atter 19. februar hos statsraad Krogh. Efter møtet blev Hersleb med hjem til Pavels, som forelæste ham sine kollekter til festen. Hersleb »syntes meget godt om dem og ønskede, at en saadan Christendomsaand maatte hvile over Bispens Bønner«[3]). — Det avsluttende møte blev holdt hos biskop Bech 23. februar. Biskopen fandt Pavels's kollekter vakre, især den første, som efter forfatterens egen dom var »den maadeligste«. Imidlertid var det Pavels kjært, at den, biskopen selv skulde messe for alteret (31. okt.), fandt hans særlige bifald. »Han oplæste sine egne Bønner, der — skriver Pavels — forekom mig umaadelig lange, og jeg nægter ikke, jeg er glad over, at det neppe falder i min Lod at læse dem i Chordøren. Hersleb fandt dem ellers mere bibelsk-christelige, end han havde ventet«. Komitéens indstilling blev nu underskreven, og alle medlemmerne fik et avskedskys av biskopen, som næste dag reiste paa visitats[4]).

---

[1]) Forfatterskapet for alles vedkommende sees av Pavels's Dagbøger 1817, s. 44. 46 f. 260.

[2]) Pavels's Dagb. $^{30}/_{4}$ 1817, s. 93 f.

[3]) Pavels's Dagb. $^{19}/_{2}$ 1817, s. 43 f.

[4]) Pavels's Dagb. $^{23}/_{2}$ 1817, s. 46 f.

Indstillingen, der er datert 24. februar 1817[1]), og hvis indhold fremgaar av det følgende, blev nærmere motivert paa denne maate:

Med Hensyn til Festens Anledning er Commissionens underdanigste Forslag i Almindelighed bygget paa den Forudsætning, at det har været Deres Majestæts naadigste Villie, ... at denne Fest skulde være en Religionen og hvad hermed nærmest staaer i Forbindelse udelukkende helliget Høitidelighed. Paa Grund heraf har Commissionen ikke anseet sig beføiet til underdanigst at foreslaae andre Høitideligheder, end saadanne der passende kunde finde Sted i Kirken, ved det norske Universitet og i Skolerne, eller i Forbindelse med de paa disse Steder anstillede Høitideligheder. — Ved Udarbeidelsen af den Deel i Forslaget der angaaer Høitidelighederne i Kirker, har Commissionen bestræbt sig for, at Liighed i Festens Høitideligholdelse paa de forskjellige Steder i Riget saavidt muligt kunde vorde iagttaget paa en Maade, som dog tillige levner de paa et hvert Sted ansatte Religionslærere Leilighed til ogsaa ved egne Arbeider at forskjønne Festen. — (Derpaa gjengives indholdet av det Akademiske Kollegiums skrivelse av 13. februar.) Commissionen har, i Betragtning af disse Omstændigheder, hvis Vigtighed den ei kan negte, fundet sig nødsaget til, angaaende Høitidelighederne ved Universitetet at indskrænke sig til det som dens underdanigste Forslag indeholder. —

I sit brev til Jubelkomitéen hadde det Akademiske Kollegium antydet et ønske om stiftelse av stipendier til bedste for Universitetet i forbindelse med jubilæet. Denne tanke blev ogsaa av Jubelkomitéen forsigtig berørt i slutningen av dens indstilling, i forbindelse med medaljespørsmaalet:

Blandt de flere Midler til at variggjøre Festens Minde, der endnu kunde nævnes, ere: særegne med Hensyn til Festens Anledning slagne Medailler og academiske Stipendiers Stiftelse, om hvilke sidste Collegium academicum, i ovennævnte Skrivelse har fundet sig foranlediget til at hensætte en Yttring. Men ligesom Commissionen har anseet det, at være udenfor dens Competence at fremsætte noget nærmere underdanigst Forslag i disse Henseender, saaledes har den troet ei at burde undlade, underdanigst at henlede Deres Kongelige Majestæts naadigste Opmærksomhed paa den Anledning, som den omhandlede Fest synes at frembyde for Deres Majestæt til at give i Særdeleshed det norske Universitet et nyt og talende Beviis paa Deres Majestæts Kjærlighed for

---

[1]) 1. Dept. Jn. 216 1817 (* K. D. J. S. 14/8 1838).

det norske Folk og Deres Majestæts vise og landsfaderlige Omhu for Videnskabernes Fremme i Norge. —

Komitéens egentlige forslag med hensyn til jubilæets anordning og utførelse blev uten ændring bifaldt av 1ste Departement. Den Norske Regjering vedtok i møte 14. marts at indstille forslaget til kongens approbation[1]), men de trange tider og statskassens vanskelige stilling forbød at imøtekomme ønsket om stiftelse av et jubilæumsfond for Universitetet. Regjeringen uttalte herom i sin indstilling av 21. marts[2]):

I det vi underdanigst forelægger Deres Majestæt dette Forslag, som vi i alle Dele ansee overensstemmende med Øjemedet af bemeldte Fest, tillade vi os blot underdanigst at tilføie: at i hvormeget vi end havde ønsket overensstemmende med Commissionens og det academiske Collegii Yttringer, at kunne andrage paa at Mindet af denne Fest maatte variggiøres ved Stiftelsen af academiske Stipendier, driste vi os dog ikke til nu for Tiden at bringe saadant i Forslag, da hertil ingen Fond haves og Statscassens nærværende Forfatning ikke tillader deslige overordentlige Udtællinger.

Den 14. april 1817 blev kommissionens forslag bifaldt i Stockholm av kong Carl XIII, saaledes[3]):

Det har naadigst behaget Hans Majestæt Kongen at approbere og forsyne med Højstsammes Underskrift et fra den ved højeste Resolution af 23de December udnævnte Commission, indsendt Forslag til Reformations Festens Højtideligholdelse, samt derhos naadigst at resolvere:

1. at det Norske Videnskabers Selskab i Trondhjem og det Norske Bibel-Selskab, maa giennem vedkommende Departement tilkjendegives, at Hans Majestæt forventer, at ethvert efter sin Stilling vil højtideligholde Festen til Minde om Religionens og Videnskabernes Gienfødelse i Europa.

2. at Biskopperne ligeledes igiennem vedkommende Departement skulle paalægges enhver i det ham anbetroede Stift at opfordre Folket til overeensstemmende med Øjemedet og Hans Majestæts naadigste Villie paa værdig Maade at deeltage i Festens Højtidelighed.

3. at de Summer der efter Omstændighederne maatte udkræves til Festens Højtideligholdelse, forsaavidt samme ikke udredes

---

[1]) 1. Dept. referatprotokol 3 1817 nr. 70.

[2]) Regjeringens indstillinger 8 1817 21/3 (N. St. E. Jn. 1986).

[3]) Statssekr. medd. 29/4 1817, 1. Dept. Jn. 456 (* K.D. J. S. 14/8 1838).

af vedkommende Kommuner eller Stiftelser, maa af Statscassen udbetales.

I mai maaned blev festreglementet kundgjort i »Den Norske Rigstidende« og tillikemed de rituelle tekster trykt særskilt i kvart og omsendt til alle vedkommende i mai og juni[1]. — Der reistes i den følgende tid enkelte forslag om mindre forandringer i reglementet av hensigtsmæssighetshensyn, og i de fleste tilfælde blev forslagene imøtekommet. Sogneprest H. J. Grøgaard i vestre Moland fremholdt saaledes, at hvor hverken menighet eller forsanger kunde melodierne til de foreskrevne salmer, vilde sang i en kirke uten orgel efter ukjendte melodier frembringe en ikke opbyggelig disharmoni, og selv om forsangerne, skoleholderne og nogle flere paa forhaand lærte melodierne, vilde de andre kirkesøkende enten tie eller forstyrre sangen. Han ønsket derfor lov til at vælge salmer som menigheten kunde synge. Herav tok biskop Sørenssen i Christianssand anledning til at foreslaa for 1ste Departement at der maatte gis presterne en almindelig tillatelse til i saadanne tilfælder at vælge andre passende salmer. Der blev da ved den Norske Regjerings resolution av 1. juli 1817 aapnet adgang hertil, dog med biskopens godkjendelse av valget[2]. Av Akershus biskops arkiv sees, at flere prester i dette stift benyttet sig av anledningen; eiendommelig nok var melodien til festens *Te Deum* (»O store Gud, vi love dig«) flere steder ukjendt, saa den maatte erstattes av andre salmer. Presten Jens Rynning paa Ringsaker ønsket bl. a. at bruke en av ham selv forfattet salme, som han vilde trykke til festen, men forslaget kom saa sent frem, at det ikke kunde bli noget av[3]. —

---

[1]) 1. Dept. kopibok 1817, nr. 432 10/5, 13/5, 3/6. Jfr. Trondhjems biskops skr. til 1. Dept. om mottagelse av reglementet, 16/5 og 20/5 1817. (1. Dept. Jn. 637. 604 1817, *K. D. J. S. 5/6 1817). Akershus biskops journal 1817 (*St. A. Kr.a) nr. 383. 391: omsendt 22.—26. mai. Nordland og Finmarkens biskops kopibok 1817 (*Tromsø biskop) nr. 104: omsendt 14. juni.

[2]) 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 202; kopibok 3 1817 nr. 640; J. S. 2/7 1817.

[3]) Se Akershus biskops journal 1817 nr. 418, 496, 532, 545, 559, 591, 593, 610, 614, 615, 647, 648, 671, 697, med de tilhørende journalbilag, og kopibok 1817 4/7, 17/8, 27/8, 27/8, 30/8, 15/10, 21/10.

En anden forandring i reglementet blev foretat med hensyn til festens avslutning i stiftsstæderne Trondhjem og Bergen; i begge blev festen forlænget en dag, saa den fik samme varighet som i Kristiania, i Trondhjem efter forslag av det Kgl. Norske Videnskabers Selskab, i Bergen efter forslag av biskop Pavels som formand i Bergens Stiftskomité av det Norske Bibelselskab; disse selskapers deltagelse i festen ønskedes berammet til mandag 4de november, og samtykke hertil gaves ved regjeringsresolutioner av 25. juli og 21. oktober 1817.[1]) — Reglementets forskrift i § 6 a, at den egentlige festgudstjeneste 31. oktober skulde holdes i hovedkirken, var ikke overalt hensigtsmæssig eller heldig paa grund av hovedkirkens beliggenhet eller størrelse; i Bolsø i Romsdalen hvor kirken laa paa en ø, kunde haardt veir i høsttiden hindre folk fra at komme frem den dag, og efter ansøkning av sognepresten blev der ved regjeringsresolution av 22. juli 1817 git tillatelse til at holde denne gudstjeneste i Molde bys annekskirke, hvortil der var bekvemmere adkomst.[2]) Det skyldtes biskop Bugges velvillige anbefaling, at en saadan lempelse blev gjort her. Ganske anderledes stramt optraadte biskop Bech overfor de prester i hans stift, som ønsket lignende forandringer: Sogneprest Lund i Skoger vilde holde festgudstjeneste 31. oktober i den rummeligere Tangens annekskirke i Drammen istedenfor i den mindre Skoger hovedkirke, og sogneprest Nysom i Botne ansøkte om at faa bruke Holmestrands annekskirke istedenfor Botne hovedkirke; men Bech kunde ikke gjøre nogen forandring i reglementet.[3]) — Bortfald av nogen av de foreskrevne gudstjenester blev der kun tale om et sted, nemlig i Trondhjems by, hvor fropræken bare pleide holdes den første av kirkeaarets tre store høitidsdage;

---

[1]) 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 218 og 300. Thj. Adr. 1817 $^{19}/_{8}$ nr. 66. Kgl. N.V.S. direktions deliberationsprotokol 1817 $^{29}/_{6}$. $^{8}/_{7}$. Pavels's ansøkning 11. oktober i Bergens biskops kopibok 1797—1818 I, bl. 136 b (* Berg. bp.).

[2]) 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 215; kopibok 3 1817 nr. 727. Thj. Adr. 1817 $^{19}/_{8}$ nr. 66.

[3]) Akershus biskops journal 1817 nr. 560 og 578 med journalbilag, og kopibok 1817 $^{30}/_{8}$ og $^{10}/_{10}$.

biskop Bugge mente, at den i reglementets § 9 foreskrevne fropræken søndag 2. november her uten skade kunde sløifes, da den vilde falde i den mørke aarstid, og ved regjeringsresolution av 16. september 1817 blev dette bifaldt.[1]) — Da endelig tiden for reformationsjubilæet nærmet sig, tilmeldte 1ste Departement 15. oktober de 4 stiftsdirektioner[2]), »at der ei fra Regjeringens Side vil blive meddeelt andre Forholdsordrer desangaaende end dem, der indeholdes i Reglementet og de særskilte Resolutioner, der maatte være givne, og at det desaarsag overlades til Stifts-directionen og øvrige Vedkommende at træffe alle de Foranstaltninger, der paa hensigtsmæssigste Maade kunne bidrage til at Festen, i Overeensstemmelse med de givne Bestemmelser, vorder helligholdt med den Værdighed og Orden, som en saadan Høitidelighed fordrer.«

— Imidlertid forberedtes folket for den tilstundende kirkefest ved de indbydelser til menigheterne, som biskoperne i henhold til den kgl. resolution av 14. april og reglementets § 2 skulde utsende. Efter en forespørsel av biskop Bugge i Trondhjem 16. mai gav 1ste Departement 5. juni tillatelse til at trykke disse indbydelser, om det ønskedes; i saa fald kunde utgifterne herved godtgjøres av statskassen.[3])

Biskop Bugge hadde sin indbydelse til Trondhjems stift færdig trykt 7. august.[4]) Pavels, som var blit Johan Nordahl Bruns eftermand, skrev sin indbydelse til Bergens stift 31. juli; den blev trykt i Kristiania og utsendt herfra til presteskapet.[5]) Biskop Kroghs indbydelse til Nordlands og Finmarkens stift avgik til provsterne 15. august; den blev skreven i de første dage efter en sykdom og naadde ikke at bli trykt før efter jubilæet (i begyndelsen av 1818).[6]) Biskop Sørenssens indbydelse

---

[1]) 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 265; J. S. 17/9 1817.

[2]) 1. Dept. kopibok 3 1817 nr. 1006.

[3]) 1. Dept. Jn. 637 1817 (*J. S. 5/6 1817); kopibok 3 1817 nr. 542. 543.

[4]) 1. Dept. Jn. 974 1817 (*J. S. 23/8 1817); kopibok 3 1817 no. 831. 832. B. fik trykningen godtgjort med 14½ spd.

[5]) Pavels's Dagb. 1817 31/7, s. 153. Pavels til 1. Dept. 9/9 1817, Jn. 1095 (*Henl. Sager 1817).

[6]) Nordl. og Finm. biskops kopibok 1817 nr. 120. 1ste Dept. mottok

til Kristianssands stift er datert 1. september 1817, og blev rimeligvis trykt og omsendt samme maaned[1].) Sidst kom biskop Bechs indbydelse til Akershus stift; den omsendtes i trykt stand til provsterne 3. oktober med 12 eksemplarer til hvert prestegjeld og 20—30 til byerne, til Universitetet 18. oktober med 18 ex. til lærerne og 140 til studenterne.[2]) — Alle de biskopelige sendebreve er smaa skrifter, fra 2 til 6 kvartsider, helt igjennem av pastoral karakter; de er samlet og avtrykt nedenfor. Søndagen 26. oktober før jubilæet blev de, efter reglementet, oplæst fra prækestolen i alle kirker.

Nogen samtidig dom om disse uttryk for opfatningen av reformationen hos jubelaarets norske episkopat er ikke uttalt, ei heller noget om sendebrevenes virkninger hos folket. Pavels trodde, at hans egen indbydelse var »affattet i en ægte populær og christelig Tone«; ogsaa Hersleb, hvem han forelæste den, fandt den meget god.[3]) Sørenssen har vistnok selv følt, hvad læseren vel vil finde, at hans sendebrev ikke var særlig godt; han ønsket, at dets korthet var dets største mangel.[4]) Pavels siger i sin dagbok, at det »behager mig ikke. Det er tildeels et vellykket Forsøg paa at sige slettere, hvad Hersleb har sagt i sin historiske Udsigt. Sproget er maadeligt og upopulært.«[5]) Bugges indbydelse syntes Pavels «er meget bedre end Bechs og Sørenssens, meget bibelsk.«[6]) — I almindelighet betragtet er ingen av de norske biskopelige indbydelser betydelig i aand eller indhold; de taaler ingen sammenligning med de danske biskopers

---

Kroghs trykte indbydelse 14/8 1818 og boktrykker Grøndahls regning for trykningen, 7 spd., 27/4 1818 (1. Dept. journal 7 1818 nr. 272. 438; kopibok 4 1818 nr. 339). Jfr. Kroghs brev til biskop Bech 22/4 1818, Akershus biskops journalsaker 1818 nr. 382.

[1]) Den blev sendt 1. Dept. med regning paa 7 spd. for trykningen 25/10 1817. 1. Dept. Jn. 1262 (*J. S. 14/11 1817); kopibok 3 1817 nr. 1121. 1122. — Sørenssen til Bech 18/11 1817, Akershus biskops journalsaker 1817 nr. 743.

[2]) Akershus biskops kopibok 1817 3/10. 18/10. Coll. Acad. forh. 1817 25/10 nr. 316. 1. Dept. journal 6 1817 22/10 nr. 1315. — Trykningsutgifterne, 31½ spd. + indheftning, betaltes av statskassen efter regj. resol. 19. decbr. 1817. 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 343.

[3]) Pavels's Dagb. 1817 31/7, s. 153.

[4]) Sørenssen til Bech 18/11 1817 (anm. 1).

[5]) Pavels's Dagb. 1817 13/11, s. 260.

[6]) Pavels's Dagb. 1817 30/12, s. 299.

Epistola encyclica, som med sin rationalisme dog uttrykker historisk forstaaelse og mild bedømmelse av anderledestroende og tillike indeholder nye tanker til overveielse. Gjennem vore biskopers sendebreve gaar en betragtning av reformationen, som vidner om megen mangel paa historisk klarsyn og vurderingsevne. Middelalderen faar tjene som den sorte bakgrund, mot hvilken Luther og hans verk stilles i straalende klarhet; der tales om natten og dagen, mørket og lyset, mørkhetens magt og Christi rike; alt før Luther er overtro og vankundighet, anmasselse og magtsyke, laster og forvildelser, medens sandheten og den kristelige frihet ved reformationen fremstod i en morgenglans, hvor Evangelii lys gjengav menneskeheten dens tapte lykke og fremkaldte rene seder, en tilstand som siden forutsættes at ha varet væsentlig uforstyrret indtil den slette og vantro tid som biskoperne levde i. At der ogsaa i middelalderens kirkeliv var meget godt, og at der efter reformationen ogsaa har været meget ufuldkomment og ondt, skjævt og vrangt, derom tales intet. Det var vel heller ikke at vente, at et dypere syn end det som den traditionelle skolelærdom om reformationen kunde gi, skulde bringes til uttryk av mænd, hvis styrke ikke særlig laa i den historiske indsigt. Hvad der er av virkelig værd i indbydelserne, er de ofte smukke og varme pastorale tilskyndelser til folket. Der formanes til flittig og andagtsfuld deltagelse i festen, til taknemmelighet mot Gud, til eftertanke, selvprøvelse, botfærdighet, til barmhjertighet og velgjørenhet; der pekes ogsaa paa bestemte opgaver: — Sørenssen lægger sine menigheter paa hjerte at virke for en ny reformation, i seder og tænkemaate, ved at arbeide imot letsind, egennytte og usamdrægtighet og ved at fremme gudsfrygt, retskaffenhet og brodersindelag; Pavels opfordrer til at yde gaver til det nystiftede norske Bibelselskab; Bech (Bibelselskabets formand) tilskynder til at arbeide for Bibelens utbredelse og for ungdommens kristelige undervisning og fremsætter en tanke om at oprette kristendomsskoler rundt i by og bygd med indskriften »Luthers Minde«, som en frugt av dette jubilæum. Skjønt alle biskoper var mere eller mindre paavirket av rationalismen, kommer dette ikke nævneværdigt frem i deres sendebreve; mest præget av dens uttryksmaate er Kroghs indbydelse; Pavels, og tydeligere

Bugge, nærmer sig allerede her i sine jubelskrifter det positivt kristelige standpunkt, som den ene senere i det væsentlige, den anden fuldt ut naadde frem til.

I reglementet var det (§ 8 c) foreskrevet, at kathedralskolerne skulde indbyde til sine festligheter ved trykte programmer. Saadanne blev derfor utgivne ved alle fire kathedralskoler. I Kristiania forfattet theologen overlærer Lorentz Wittrup et latinsk program om Luthers fortjenester av skolevæsenet[1]); Hersleb fandt indholdet ubetydeligt, men latinen ret taalelig.[2]) »Det har Klangen i det mindste, og mere kunde man ei heller vente, hvor lidet det end er.« — I Kristianssand skrev rektor Amberg om Aug. Herm. Franckes virksomhet for ungdommens kristelige opdragelse og undervisning.[3]) — I Bergen utgav vicekonrektor Johannes Winding et indbydelsesskrift, som indeholdt en utvikling av reformationens følger for skolevæsenet og Luthers fortjenester derav.[4]) Winding var den norske skolemand, hos hvem oplysningstidens filantropinisme hadde slaat de dypeste røtter og skutt den sterkeste vekst, og i sit program kommer han ogsaa ind paa de sider av Luthers pædagogik, som filantropinisterne sterkest interesserte sig for; han fremhæver i det hele kraftig opdragelsens betydning og henviser til mænd som Locke, Rousseau, Francke og Basedow.[5]) Om skriftet var der

[1]) Prolusio ad indicendam solennitatem qua celebrabitur festum reformatæ per Lutherum religionis seculare in schola cathedrali Christianiensi. Scripsit Laurentius Wittrup, s. s. ministerii candidatus nec non in schola Christianiensi lingvæ latinæ et antiqvitatum Græcarum Romanarumque præceptor primarius et canendi magister. Excudit J. Lehmann Christianiæ a. p. C. n. MDCCCXVII. 14 + (2) s. 4⁰. — Chra. Intell. 1817 27/10 nr. 86.

[2]) Brev til Grundtvig 12/11 1817 (s. 273 anm. 4).

[3]) Meget, til Bedste for Opdragelse og Underviisning, begyndt med Lidet, og under guddommelig Velsignelse beundringsværdigen fremmet ved Aug. Herm. Frankes christelige Nidkjærhed. Et Jubel-Minde fra sidst afvigte Aarhundrede. Chr.sand 1817. 12 s. 4⁰. (Titelen her anf. efter Halvorsens Forf.-Lex. I, 46. Selve skriftet har jeg ikke set.) — Chrsd. Adr. 1817 29/10 nr. 87.

[4]) [Joh. Winding]. Indbydelsesskrift. Bergen, 1817. Trykt hos R. Dahls Enke og Søn. 18 s. 4⁰. [s. 18:] Bergens Kathedralskole den 28. October 1817. Joh.Winding. — Berg. Adr. 1817 25/10. 1/11, nr. 43. 44.

[5]) Einar Sigmund, Filantropinismens indflydelse paa den lærde skole i Norge omkring aar: 1800, Kra. 1916, s. 205—6.

delte meninger. Pavels likte ikke dets »trivielle snaksomme Maneer«, men »ellers indeholder Programmet som populær Afhandling meget godt«.[1]) Hersleb, som nok havde den fordring til et skikkelig indbydelsesskrift fra en lærd skole, at det skulde være paa latin, kalder det »et elendigt dansk Program«, »fra Form og Materie lige ussselt og i meget uchristeligt; jeg har ret ærgret mig ved at læse det.«[2]) — Det ubetydeligste av alle skoleprogrammer var dog det som utkom i Trondhjem, forfattet av hospitalsprest Hans Severin Arentz, konst. lærer ved skolen[3]); det utgjør 3 kvartsider paa dansk og indeholder betragtninger over historiens mening og sammenhæng med særligt hensyn til reformationen; middelalderen karakteriseres i de kraftigste uttryk som en mørkets tid, men den harmoniske historieforstaaelse opdager dog denne periodes betydning deri, at »Mørket selv fremkalder Lyset«. — Ogsaa den Lærde Skole i Drammen indbød til reformationsfesten ved et program, (paa latin) av skolens bestyrer, overlærer Henrik Christian Borch[4]), som i anledningen gjorde en reise til hovedstaden for at samle materiale til det lærde emne han behandlet.[5])

Ved reglementets § 13b var endvidere Universitetet paalagt at indbyde til sin fest ved et trykt program. Dette blev forfattet (paa latin) av lector theol. Stener Johannes Stenersen og indeholdt en paavisning av, at ingen med rette kunde hævde, at den lutherske reformation blot var et barn av sin tids almindelige aand, navnlig av de humanistiske studier. [6])

---

[1]) Pavels's Dagb. 1817 $^{30}/_{10}$, s. 243.

[2]) Brev til Grundtvig $^{12}/_{11}$ 1817 (s. 273 anm. 4).

[3]) [H. S. Arentz.] Program. Trykt i Trondhjem. 2 bl. 4°. [s. 4:] Trondhjem, den 28. October 1817. H. S. Arentz, Præst til Hospitalet, og const. Lærer ved Cathedralskolen. — Thj. Adr. 1817 $^{28}/_{10}$ nr. 86.

[4]) De theoricis Veterum legationibus. Skoleprogram i Anledning af Reformationsfesten 1817. Drammen 1817. (Her anført efter Halvorsens Forf.-Lex. I, 407. Skriftet selv har jeg ikke set).

[5]) Reiseutgifterne blev ham erstattet av skolekassen, efter 1ste Departements bestemmelse av 14. oktober 1817. (1. Dept. J. S. $^{14}/_{10}$ 1817).

[6]) [Dissertatio, qua demonstratur, neminem, nisi errori obnoxium, ut Lutheri reformatio communis illorum temporum mentis, et imprimis renati humanitatis studii filia modo sit, contendere posse. Christianiæ 1817]. Scripsit Stener J. Stenersen, Theologiæ Lector. Excudit Christophorus Gröndahl. 18 s. 4°. — Chra. Intell. 1817 $^{27}/_{10}$ nr. 86.

Til deltagelse i jubilæet var ved den kgl. resolution av 14. april 1817 ogsaa det Norske Bibelselskab indbudt. Selskapet, som var oprettet i 1816 ved frivillig subskription, var endnu kun midlertidig organisert, men den kongelige indbydelse til jubilæet blev foranledning til, at man tænkte paa at faa selskapets almindelige love færdige og bifaldt av kongen, saa selskapet kunde bli endelig ordnet til festen. Dette maatte imidlertid opgis paa grund av tidens korthet.[1] Tidspunktet for selskapets aarsmøter var vinteren 1816—1817 drøftet mellem Centralkomitéen og Trondhjems Stiftskomité, som foreslog den aarlige kirkelige reformationsfest (1ste søndag i november); men da Centralkomitéen bestemt motsatte sig dette, frafaldt Stiftskomitéen sin mening.[2] Deltagelsen i det store reformationsjubilæum medførte dog, at selskapets aarsfest blev fæstet til denne tid, en skik som altid senere er bevaret. I anledning av reformationsfestens høitideligholdelse i 1817 nedsatte Centralkomitéen 15. juli et utvalg bestaaende av lektor S. J. Stenersen, presten P. C. H. Kjerschow og presten A. Borch, til at utkaste et forslag til maaten hvorpaa dette burde ske; det fremlagdes i næste møte, blev efter fornyet bearbeidelse vedtat 16. august, og 8. september meddelt samtlige stiftskomitéer som forbillede for disses reformationsfester.[3] Bergens Stiftskomité vilde desuten sætte ut bækkener ved kirkedøren til indsamling av gaver til selskapets under jubilæet, og Centralkomitéen vedtok at gjøre det samme.[4]

— At gi en fuldstændig skildring av det tredje reformationsjubilæums forløp i Norge[5] er naturligvis ikke muligt, da der kun fra Kristiania og Bergen forekommer betydeligere samtidige optegnelser fra festdagene. Hvad der ellers kan føies til det som festreglementet fortæller, blir væsentlig spredte oplysninger.

I *Kristiania* forberedtes jubilæet paa en udmerket maate ved

---

1) Pavels's Dagb. 1817 $^{15}/_{5}$, s. 103. Centralkomitéens forhandlingsprotokol 1817 $^{24}/_{5}$ nr. 103, $^{16}/_{7}$.

2) Trondhjems Stiftskomités forh. 1816 $^{29}/_{8}$. $^{4}/_{11}$. Centralkomitéens forh. 1816 $^{17}/_{10}$ nr. 16. $^{28}/_{11}$ nr. 44 (samt journalbilagene 1816), 1817 $^{24}/_{5}$ nr. 80; kopibok 1817 $^{11}/_{1}$ nr. 53.

3) Centralkom. forh. 1817 $^{16}/_{7}$. $^{31}/_{7}$ nr. 126. $^{16}/_{8}$; kopibok 1817 $^{8}/_{9}$.

4) Centralkom. forh. 1817 $^{18}/_{10}$ nr. 133.

5) Jfr. Budstikken I 1818, 611—2.

de offentlige populære forelæsninger over den lutherske reformations historie som lector theol. Stenersen holdt ved Universitetet i høstsemestret 1817. Forelæsningerne som — foruten at være anmeldt paa sedvanlig maate i Index — blev avertert i Christiania Intelligentssedler, begyndte 6. september paa et av Universitetets auditorier (nr. 1) i dets leiede lokale i madame Moestues gaard; der var to timer om uken kl. 7 om kvelden. Der kom snart flere tilhørere end der var rum til, ogsaa damer, og 1. oktober flyttet Stenersen over i Kathedralskolens store auditorium (»den gamle Storthingssal«); tilhørernes antal steg til vel 500; selv en rationalist som overlærer Borch i Drammen fandt at burde høre den unge Luther-beundrers forelæsninger en gang, men »mig svagsynede syntes de at indeholde en Fornegtelse af al historisk Critik«, skriver han i et brev.[2]) — Forelæsningerne blev efter jubilæet utgit i trykken i to bind[3]).

Festligheterne[4]) skulde efter reglementet indvarsles ved gudstjenesten søndag 26. oktober i Vor Frelsers kirke. Den gamle stiftsprovst biskop Lumholtz undslog sig for at forrette, da han paa grund av svakt syn og daarlige føtter ikke trodde sig til at staa og læse op den lange biskopelige indbydelse, men biskop Bech fandt med al sin embedsmæssige respekt for reglementet ikke at kunne frita ham for det.[5]) Lektor Stenersen intimerte den søndag, »efter Alles Dom hjerteligt og skjønt«.[6]) Til aftensang holdt residerende kapellan dr. phil. J. S. Garmann en intimationstale over epistelen, om »den evangeliske Christens Sjele-Dragt ved den tilstundende Reformations-Fest.«[7])

---

[1]) Chr.a Intell. 1817 4/9. 29/9. 13/10, nr. 71. 78. 82. Pavels's Dagb. 1817 12/11 s. 258. Breve til og fra F. C. Sibbern I, 50.

[2]) Norsk Hist. Tidsskr. II, 366.

[3]) S. J. Stenersen, Udsigt over den Lutherske Reformation, med en Indledning om Kirkens Tilstand før samme. I. II. Chr.a 1818—1819. 400 + 424 s. 8°. — Ny Udg. Chr.a 1864.

[4]) Chr.a Intell. 1817 20/10. 23/10. 27/10 nr. 84. 85. 86. Den Norske Rigstidende 1817 5/11 nr. 89.

[5]) Akershus biskops kopibok 1817 17/10. 18/10; Jn. 672 1817.

[6]) Pavels's Dagb. 1817 12/11 s. 256.

[7]) Taler holdne ved Reformationens Jubelfest 1817 i Vor Frelsers Kirke og Søndagsskolen i Christiania, af Dr. Ph. Jens Skancke Garmann, Residerende Capellan ved ovennævnte Kirke. (Sælges til Bedste for Søndagsskolen). Christiania. Trykt hos Chr. Grøndahl. 54 s. 8°. — Chr. Intell. 1817 8/12 nr. 98.

Torsdag 30. oktober kundgjordes festens indtrædelse ved to herolder; som saadanne forrettet to kopister i Statssekretariatet, Grønn og Aschehoug. Faste herolder hadde Kristiania ikke, og det voldte nogen vanskelighet at skaffe kostume og hester til dem, hvorfor Stiftsdirektionen efter jubilæet foreslog for 1ste Departement at utnævne bestemte herolder med en aarlig løn eller fastsat betaling for hver gang. — Fra kirketaarnet blæstes koralmelodier med basuner under stadsmusicus Thuesens ledelse[1]).

Fredag 31. oktober kl. 10 holdtes den store festhøitid i Vor Frelsers kirke (i Akershus slotskirke og i Oslo kirke var der den dag ingen tjeneste).[2]) Ved tidligere større festligheter i Vor Frelsers kirke var den uskik blit almindelig, at folk steg op paa stoler og bænker for at se; særlig var det ilde ved Pavels's bispevielse. Kirkevergen fandt før reformationsfesten at maatte avertere et forbud herimot.[3]) Kirken var propfuld. Efter beretning av et ørenvidne (stud. theol. P. P. Aabel) tilfredsstillet Bechs tale sit talrige auditorium. »Der var meget godt og adskilligt ret skjønt i hans prædiken, men tilsidst talede han om Oplysning og Skolevæsen og gjorde længere af det end man havde ønsket«. Et andet ørenvidne, presten A. Borch, forekom talen »i sig selv ikke ueffen, men meget lang, og som sædvanlig kold«. Sin opfordring i indbydelsen om at stifte en skole til Luthers minde »gjentog han nu med megen Vidtløftighed, men sagde, at det ikke var hans Mening, man skulde give noget straks, kun fatte et bestemt Forsæt, (med saadanne Forsætter er det en mislig Sag), ‚thi', føiede han til, ‚han selv følte fuldeligen, hvad der hører til at skaffe sig og sine det Fornødne'.« Denne ytring av den altid pengetrængende biskop hadde mange »holdt sig op over«, og professor Skjelderup »sagde i den Anledning en af sine sædvanlige Sarcasmer.»[4]) — Bechs skoleplaner var heller ikke alvor-

---

[1]) Akershus Stiftsdir. til 1. Dept. 14/11 1817, 1. Dept. Jn. 1324 (*J. S. 20/12 1817).

[2]) 1. Dept. kopibok 3 1817 nr. 1023; J. S. 18/10 1817.

[3]) Chra. Intell. 1817 27/10 no. 86.

[4]) Pavels's Dagb. 1817 12/11, s. 256—7.

lig ment[1]). — Efter gudstjenestens slutning blev sunget en hymne av den unge digter, student Mauritz Christopher Hansen; den musikalske utførelse skede ved et kor av damer og herrer (uten tvil det Musicalske Lyceum) under ledelse av musicus Lars Roverud og kjøpmand stud. jur. Ole Rein Holm. Orglet blev spillet av musicus Dagnæs i organist Groths sted[2]).

»Til Middag [samme Dag] var stort Galla hos Stathol- deren [Grev Mørner]. Alle geistlige Personer og 32 Studenter vare indbudne. Det gik naturligen prægtigt til, og Excellencen udbragte paa norsk som Toast: Luthers Minde!«[3]).

Lørdag 1. november kl. 10 holdt Bibelselskapet møte i Vor Frelsers kirke efter den vedtagne form.[4]) En halv time i forveien blev der ringet med kirkens store klokke. Festen begyndte med orgelspil, hvorpaa et av Centralkomitéens med- lemmer (sogneprest J. J. Lieungh i Oslo) traadte frem i kor- døren og holdt en av ham selv forfattet og til dagens anledning passende bøn. Derefter blev med orgelledsagelse sunget to salmer (Ev.-chr. sb. nr. 364 og 193), og komitéens formand biskop Bech traadte op paa prækestolen og holdt efter en kort bøn en tale over en selvvalgt tekst, svarende til festens gjen- stand og selskapets formaal. »Borch havde aldrig hørt en saa god Tale af Bech. Den var bibelsk og passende valgt, og i An- vendelsen godt overført til Tid og Omstændigheder.«[5]) Talen sluttet med bøn for Christi kirke paa jorden, og navnlig for Guds ords utbredelse ved Bibelselskabet, for kongehuset, fædre- landet, og tilsidst med Herrens bøn. Efter en salme (nr. 366), traadte et andet av Centralkomitéens medlemmer (pastor A. Borch) frem i kordøren og holdt en av ham forfattet slutnings- bøn, og efter en kort pause oplæste komitéens sekretær, expe- ditionssekretær P. Vogt, et utdrag av selskapets første beretning.

---

[1]) Se s. 292.

[2]) Se dokumenterne om utgifterne ved jubilæet i Kristiania. *1 Dept. J. S. 20/12 1817. 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 343.

[3]) Pavels's Dagb. 1817 12/11, s. 257.

[4]) Beretning om det norske Bibelselskabs Skjæbne og Virksomhed til 30/9 1817, s. 31—2. Centralkom. forh. 1817 18/10 nr. 133.

[5]) Pavels's Dagb. 1817 12/11, s. 257.

Samme dag kl. 1 holdt Kathedralskolen fest.[1]) Rektor Jacob Rosted talte paa latin »om Luthers Fortjeneste af det menneskelige Kjøn», men saa lavt, at faa forstod ham. Borch fandt talen tør. Digteren Cand. jur. Conrad Nicolai Schwach »havde skrevet en Cantate til musik af Erik Eiegod, som forekom Aabel at være den skjønneste, der blev gjort til jubelfesten. Borch derimod behagede den ikke; 'den forekom ham mere fremtvungen, end udrunden'«. — Om eftermiddagen kl. 5 hadde Borgerskolen en høitid[2]) i skolens lokaler (i madame Bergs gaard i Raadhusgaten nr. 248 nederste etage), hvor skolens inspektør og førstelærer, den bekjendte filanthrop Erik Nicolai Saxild for en indbudt forsamling av elevernes forældre holdt talen: »Hvormeget de offentlige Skoler kan bidrage til den christelige Religions Udbredelse og Vedligeholdelse».[3]) Den vakre og varme tale, som aandet en levende kjærlighet til kristendommen og de unge, kunde ikke undlate at gjøre indtryk. Filosofen professor N. Treschow syntes, at det var den bedste han til den tid hadde hørt undet jubilæet; Borch roste den ogsaa overmaate for dens »ædle Simpelhed og Deeltagelse«. Efter talen blev under akkompagnement av blæseinstrumenter sunget en av lektor Stenersen forfattet sang. Pavels læste den senere og fandt den meget vakker.

Om søndagen var der gudstjeneste i alle kirker. I Vor Frelsers kirke blev fropræken holdt av lektor Stenersen, høimesse av res. kap. Garmann[4]), aftensang av kateket Poul Winsnes (senere sogneprest i Vang og stiftsprovst). Kapellan A. Borch forrettet høimesse i Akershus slotskirke, sogneprest J. Lieungh i Oslo, res. kap. (senere biskop) P. C. H. Kjerschow i Aker. Stud. theol. P. P. Aabel, som var i kirke tre ganger den dag, beskriver Stenersens præken som »sand evangelisk«; Kjerschow

[1]) Chra. Intell. 1817 27/10 nr. 86. Pavels's Dagb. 1817 22/11, s. 257.

[2]) Pavels's Dagb. 1817 12/11, s. 257. E. N. Saxilds Tale s. 30.

[3]) Hvormeget de offentlige Skoler kan bidrage til den christelige Religions Udbredelse og Vedligeholdelse. Tale, holden paa Reformations-Jubilæet den 1ste November 1817 paa Christiania Borgerskole af Erik Nicolai Saxild, som da var Inspecteur og første Lærer ved Skolen. Aftrykt som Manuscript for Venner. Christiania 1826. Trykt hos Chr. Grøndahl. 30 s. 8°.

[4]) Hans præken er trykt i Taler ved Ref.-festen, s. 13—36.

talte næsten udelukkende til menigheten om dens skolevæsen, men adskillige av tilhørerne var dog rørt; Winsnes hørte Aabel »med meest Velbehag af alle Festens Talere« næst Hersleb den følgende dag[1]).

Forberedelserne til Universitetets reformationsfest begyndte sist i september, idet kollegiet angaaende kantaten besluttet at henvende sig til professor L. Stoud Platou eller, om han ikke var villig, til student M. C. Hansen[2]). Ingen av dem kom til at overta arbeidet; Hansen hadde formodentlig nok med hymnen til Vor Frelsers kirke, og universitetskantaten blev derfor skreven av lektor Stenersen. Musik til kantaten blev komponert av stiftamtmand H. H. Falbe, »dog tildeels efter et fransk Stykke«. Til festen, som avholdtes mandag 3. november i Kathedralskolens store auditorium, blev universitetets kansler (statholderen) indbudt ved prof. Hersleb, autoriteterne ved tilsendt program med kantate; til studenter, admissi og andre, helst studerte mænd, som ønsket at bivaane festen, utdeltes hos pedellen 400 trykte billetter med program og kantate. Ordenen blev opretholdt av en militær vagt paa 8 mand og en underofficer samt 4 politibetjente; skolelærer Gundersen og nogle studenter anviste tilhørerne sine plasser; de studerende skulde legitimere sig ved forevisning av borgerbreve og karaktersedler; efter kl. 10³/₄ blev ingen indlatt. Den latinske festtale holdt prof. theol. S. B. Hersleb over emnet: »Hvilken og hvordan er den Frihed, værdig den Christne, som Luther hævdede for sine Troesforvandte ved Reformationen?« Baade Aabel og Borch roste talen enstemmig. Kantaten utførtes av det Musicalske Lyceum (formand stud. jur. Ole Rein Holm) under ledelse av L. Roverud, som hadde besørget indstuderingen, og med ledsagelse av instrumentalmusik ved stadsmusicus Thuesen[3]). —I Studentersamfundet er der nok ogsaa blit holdt en tilstelning,

---

1) Pavels's Dagb. 1817 ¹²/₁₁, s. 257.

2) Coll. Acad. forh. 1817 ²⁷/₉, nr. 291.

3) Coll. Acad. Forh. 1817 ²⁵/₁₀ nr. 320. ⁵/₁₁ nr. 325. 327. ¹⁵/₁₁ nr. 334. 335. ²⁹/₁₁ nr. 350. ¹³/₁₂ nr. 369, med tilhørende journalbilag. Kopibok 1817 nr. 172. 175. 180. 184. 194. 204. Chra. Intell. 1817 ²⁷/₁₀ nr. 86. Pavels's Dagb. 1817 ¹²/₁₁, s. 258.

hvor stud. theol. Peder Pavels Aabel oplæste et digt om lysets skjæbne paa jorden, hvilken hans morbror biskop Pavels beklaget: »Herre Gud! hvorfor lære dog vi Mennesker saa seent at kjende os selv?«[1])

Med Universitetsfesten var det officielle jubilæum forbi i Kristiania. Næste søndag blev der dog holdt endnu en høitidelighet, nemlig i Kathedralskolens store auditorium for Søndagsskolen[2]); denne var oprettet i 1802 efter mønster av den engelske filanthropist Robert Raikes's søndagsskoler som en videregaaende friskole for konfirmert ungdom og søktes navnlig av haandverkere; den blev opholdt ved frivillige gaver og var siden 1812 tilknyttet Selskabet for Christiania Bys Vel, der opnævnte dens styre; som dettes ordfører holdt res. kap. Garmann for en indbudt forsamling av elever, foresatte og skolens velgjørere en enkel kunstløs tale om »denne Søndagsskoles Opkomst, Værd og Tilstand«.[3])

Festligheterne i Kristiania dannet høidepunktet av det norske reformationsjubilæum og det har derfor sin interesse at se, hvad en mand som professor Hersleb følte og tænkte ved denne begivenhet. I et brev til sin ven N. F. S. Grundtvig[4]) har han fremstillet sine indtryk og tanker i følgende ord:

Festen her skjenkede mig megen om end ei ublandet Glæde. Jeg veed ei let noget høitideligere og mere aandsopløftende Øieblik i mit Liv end da den 31te, efter at en historisk Fremstilling af Reformationen og Kirkens Skjebne var med Kraft og ei uden Varme oplæst af Biskop Bech, hele den talrige Menighed istemmede den uforlignelige Luthers Psalme: Vor Gud han er saa fast en Borg! — maatte de Toner lyde for mig hver Gang, jeg er nær ved at lade Modet synke; maatte de vorde min Trøst, naar jeg, snart eller silde, skal vandre den sidste Gang, vi have at træde! — De ringere have glædet sig ved Festen; men, desværre! de saakaldte Fornemme have været for det meste ligegyldige; dog endeel, Gud skee Lov, undtagne. Noget nær meest opbyggelig, formedelst den almindelige Hjertelighed og Eenfoldigheden i det Hele, var Borgerskolens Fest, hvor Forældre og Børn samt enkelte Embeds-

---

[1]) Pavels's Dagb. 1817 $^{12}/_{11}$, s. 258.

[2]) Chra. Intell. 1817 $^{6}/_{11}$ nr. 89.

[3]) Trykt i Garmanns Taler ved Ref.-festen, 37—54.

[4]) S. B. Hersleb til N. F. S. Grundtvig $^{12}/_{11}$ 1817 (* Danske Rigsarkiv, Kjøbenhavn). Paa dette brev har prof. A. Brandrud gjort mig opmerksom.

mænd vare forsamlede Løverdag Aften. Saxild holdt en meget vakker Tale, der blev fremsagt med saa megen Inderlighed, at ingen selv ei de koldeste kunde andet end opvarmes derved. Før Talen bleve nogle Psalmer afsiungne og efter Talen en Sang af Stenersen, hvori Forældrene og Børnene sang vexelviis hver sit Stykke, hvorpaa fulgte et almindeligt Chor. Den var hvad den skulde være simpel men hjertelig, og jeg saa der fast intet Øie som jo fældte Taare[r]. Grossereren og den simpleste Haandværker sad ved Siden af hinanden og følte sig i det Øieblik ikkun at være Fædre til de uskyldige Smaae, hvis Engle i Himmelen skue Faderens Aasyn. Give Gud, at Sæden maa bære Frugt til hans Ære!

Latinskolen her feirede Dagen den 1ste Nov. ved en vakker latinsk Tale af den høist ærværdige Rector Rosted. Den handlede om Luthers Fortjenester og var et hæderligt Beviis paa, at den gamle Rector ei havde glemt sin Latin. . . . . . Min Tale handlede om den Frihed Luther kæmpede for og som vi skulle stræbe at beholde. At den ei bestod i republikansk Regjeringsform o. s. v. ei heller deri at enhver skulde tænke, tale og handle, som ham bedst tyktes; men deri, at man erkjendte offentlig og privat, at man kun skulde lyde Gud og Mennesker, fordi de vare af Gud satte over os, saa at ingen maatte fordre af os, hvad Gud forbød. At denne Frihed kun kunde besiddes udvortes af den, som indvortes var frie, og at Christus ene frigjør *Mennesket*, saa at den der indbilder sig at være frie, idet han stoler paa Fornuftens Autonomie, just derved vorder ufrie, idet han løsriver sig fra Gud og træller under Synden, i hvis Tjeneste der umulig kan være Frihed. Dette var mit Æmne. Jeg var den Dag saare syg af Forkjølelse, som Bivaanelsen af de øvrige Høitideligheder havde paadraget mig; dog blev jeg Gud skee Lov istand til at forrette Dagens Pligt, saa godt jeg kunde det.

I *Bergen* løp forberedelserne til jubilæet ikke av uten smaa rivninger. Det begyndte med spørsmaalet om processionen. En dag i begyndelsen av oktober talte biskop Pavels med Korskirkens sogneprest M. F. Irgens, som bragte ham paa den idé, «ei allene selv at udeblive fra den Procession, som udgaaer fra Fæstningen, men og at udelukke den hele Geistlighed derfra, og derimod samle dem hos mig [Pavels], da vi forenede kunde gaae i Kirken«. Næste dag kom Kathedralskolens gamle rektor, professor F. C. H. Arentz, til biskopen og la ham paa hjerte, at skolens lærere og disciple maatte faa en egen stol i Dom-

kirken til festen, hvortil han foreslog den saakaldte studenterstol. »Selv gad han helst være udenfor den høitidelige Procession«. Dette bestyrket Pavels i hans forsæt[1]). General Lowzow mente da, at der burde idetmindste være én geistlig mand for at repræsentere biskopen, naar denne selv ikke kunde møte. »Det er puurt Sniksnak — siger Pavels —, som jeg, der kommer fra Hovedstaden, bedre maa forstaae«[2]). Generalen satte stiftamtskriveren justitsraad C. L. Dahl »noget dumt Tøi i Hovedet« herom, og Pavels gik derfor til Dahl »for at spørge ham, hvorvidt han ved et og andet Arrangement troede sig som Medlem av Stiftsdirectionen beføiet eller forpligtet til at have en Stemme med. Ubevandret i Ceremonievæsenet overlod han mig med Fornøielse al Byrden, hvilken og Reglementet synes at paalægge Biskoppen; i Henseende til Processionen gav han imidlertid sin raadgivende Stemme, som jeg ogsaa bad ham om, og hvorfor jeg er ham Tak skyldig; derimod takker jeg ikke den unge Hr. [Jens] Schydtz, [kgl. fuldmægtig ved stiftamtmandsembedet], der med vel megen Næsvished blandede sig i disse ham uvedkommende Ting, og da han vilde hjælpe mig til at fortolke Reglementet, som jeg selv havde været med at forfatte, kunde jeg ikke undlade, at lade ham føle, 'at jeg moquerede mig over saadan Spottegjøg, der var Dreng, da jeg var Mand'«[3]). Den 28. oktober ombar kirketjeneren indbydelse til processionen. Stiftamtmand Schydtz fandt, at bankadministrationen var glemt, men Pavels tok ingen notis derav[4]). Der blev nu ikke talt mere om processionen.

Dernæst var det kantaten om at gjøre. I et brev til biskop Pavels i juli lot presten Chr. Brun ved Korskirken (J. N. Bruns søn) forstaa, at Nykirkens sogneprest Jonas Rein burde bedes om at forfatte kantaten[5]). Dette har da Pavels gjort[6]); Rein skrev en kantate, og Korskirkens organist G. Bohr

---

[1]) Pavels's Dagb. 1817 10/10, s. 222 f.
[2]) Pavels's Dagb. 1817 14/10, s. 227.
[3]) Pavels's Dagb. 1817 23/10, s. 234.
[4]) Pavels's Dagb. 1817 28/10, s. 240.
[5]) Pavels's Dagb. 1817 11/7, s. 137 f.
[6]) Pavels's Dagb. 1817 26/10, s. 238.

komponerte musik til den. Men en eftermiddag indunder jubilæet gik Pavels ut »for at gjøre en Spadseretur, og kom ulykkeligviis forbi Præsten Irgens [ved Korskirken], der, fast han følte og undskyldte, at det var imod Respecten at holde sin Biskop an paa offentlig Gade, trak mig ind til sig, og foresang mig et ynkeligt Litanie over den Fornærmelse, der var ham viist, og de Cabaler, der spiltes imod ham i Anledning af Cantatens Opførelse. Hvad han sagde mig om Korskirkens Ælde, dens Rang som Slots- og Garnisonskirke over Nyekirken, som han kaldte et Annex, og alt hvormed han ellers understøttede denne Menigheds større Ret til at faae Cantaten opført for sig, var Snak; overalt behøvedes blot en Solosangers eller en anden Hovedpersons Nei til at gjøre den hele Paastand kraftesløs — derimod var hans Indsigelse mod at lade Bohr, som Organist ved Korskirken, udeblive derfra paa en saa vigtig Dag, sans replique, da jeg ikke er musikkyndig nok til paa eget Ansvar at constituere nogen til at fungere i hans Sted. Altsaa, da Bohr ei kan undværes, hvor Cantaten bliver opført, faaer hverken Korskirkens eller Nyekirkens Menighed den, og sandt at sige er dette mig det kjæreste, da Sagen tilsidst blev til en reen Skandale . . . . Ellers vilde Irgens, for at bevise, at den Forfatter-Ret, hvorpaa Rein beraaber sig, er en Nullitet, obligere sig til inden Søndag otte Dage at gjøre nye Ord til Bohrs Musik, hvilke da vist blev heel opbyggelige» [1]).

Et par dage senere heter det: »Cantatevrøvlet er nok nu bragt til et endeligt Resultat, og tilsidst blev det dog mig, der maatte ved min Myndighed skille Trætten. Bohr kom i Morges og leverede mig et Brev fra Irgens, ret høfligt, men hvori han, støttende sig desuden paa General Lowzows Autoritet, bestemt protesterede mod Bohrs Udeblivelse fra Korskirken som Organist paa Søndag. Han gjorde nu det mundtlige Forslag, at han og de øvrige Musici kunde assistere før Prædikenen i Korskirken med Psalmen: »O store Gud, vi love Dig!« og derpaa begive sig til Nyekirken. Jeg lovede ham officielt Svar, naar jeg kom fra Kirken, og det gik i det Hele ud paa, at jeg med Hensyn paa Cantatens Op-

---

[1]) Pavels's Dagb. 1817 $^{23}/_{10}$, s. 235 f.

førelse det ene eller andet Sted ei kunde afgive noget Votum; min individuelle Mening vidste han selv var for Nyekirken. Men da jeg som Embedsmand tilspurgtes, hvorvidt en Organist var berettiget til uden Sognepræstens Samtykke at udeblive fra sin Kirke, saa maatte jeg besvare Spørgsmaalet med Nei og uagtet min Agtelse, Hengivenhed og Taknemmelighed mod ham og Rein, der efter min Anmodning havde forskjønnet Domkirkens Høitid ved deres Talenter, maatte jeg negte ham Tilladelse til at udeblive fra det Hele eller nogen Deel af Korskirkens Høimessetjeneste, med mindre han substituerede i sit Sted en habil Mand, med hvilken Irgens erklærede sig tilfreds. — Dermed haaber jeg den Sag er forbi; i det mindste kan jeg ikke mere indblandes deri.«[1])

Næste »Eftermiddag var jeg i Kirken og hørte Prøve paa Cantaten, der har meget smuk Musik og udføres særdeles vel. Hvad derimod Cantaten selv angaaer, da overtydes jeg alt mere og mere om, at den som Jubelsang har lidet Værd, da den aldeles ikke er stemt i den glade, freidige Tone, der egner et saadant Qvad, og er mere et didactisk-historisk Digt i afvexlende Metrum end en Hymne. Maaskee min sløve og uvante Pen dog her, hvor Æmnet begeistrede mig, kunde frembragt noget, Festen værdigere. — Bohr er særdeles glad ved min Resolution, der gjør Ende paa al Modsigelse, og kan have dobbelt Aarsag dertil, da Rein aldeles uforskyldt er bleven vred paa ham, og aner, at han har cabaleret i Forening med Irgens, hvem Rein ikke tiltroer den Klogskab at kunne anlægge en saadan Plan. Herre Gud! den forekommer mig at være saare simpel, og dum er sikkerligen ikke Irgens.«[2])

Lørdag 25de oktober lot politimesteren en betjent ved trommeslag kundgjøre en plakat paa »Byens publiqve Steder« om hvad folk hadde at iagtta under festen. Arbeidet skal hvile, alt kjøp og salg ophøre, undtagen av matvarer, disse dog ikke under gudstjenesterne, alle byens »publiqve Skjænkehuse og Boder« holdes lukket, »al Spil og Dands, samt alle slige Samqvem, der i nogen Maade kunne ansees at forstyrre den Fred og Orden, som Festens Højtidelighed og Maal kræver,« er

[1]) Pavels's Dagb. 1817 $^{26}/_{10}$, s. 238 f.
avels's Dagb. 1817 $^{27}/_{10}$, s. 239 f.

aldeles forbudt, alt under tiltale og straf. Barn og læredrenge maa være anstændige og rolige baade i og utenfor kirkerne, og ikke avstedkomme nogensomhelst uorden ved lek paa gaterne, støi og skrik, men forældre og husbonder skal ha den strengeste opsigt med dem under ansvar.[1])

Torsdag 29de om eftermiddagen utropte herolder en proklamation om festens indtræden, forfattet av biskop Pavels: »I Guds, Kongens og Øvrighedens Navn! Det bekjendtgjøres herved for Alle og Enhver, at Jubelfesten til Erindring om Reformationen denne Dags Eftermiddag Kl. 5 tager sin Begyndelse. Arbeide, Handel og larmende Forlystelser ophøre fra den Stund! Orden og Rolighed herske paa Gader og i Huse, stille, alvorlig Andagt i Herrens Tempel, naar vi forsamles der. Gud holde sin beskjærmende Haand over den christelige Kirke, over Kongen og Fædrelandet!»[2])

Festgudstjenesten fredag 31te oktober holdtes i Domkirken kl. 10. Biskopen hadde i forveien i avisen[3]) utstedt en omstændelig kundgjørelse, hvor han bl. a. gir forskrifter om at holde passagen i kirken aapen for processionen, at fruentimmer med barn paa armen ikke maa slippes ind, at lukte stole, forsaavidt de ikke er anvist for de fornemste embedsmænd, kun er til leiernes disposition og at ingen kan slippes ind der uten deres samtykke, iøvrigt staar kirken aapen for enhver; vagt er rekvirert for at overholde orden og anstændighet.

I sin præken, som siden blev utgit i trykken[4]), nærmet biskop Pavels sig mere likefrem, om end søkende, en positiv kristendomsforkyndelse; Hersleb skriver til Grundtvig, at »mig synes Talen bedre end man kunde vente. Manden er svag, men har et gudfrygtigt Sind og en stor Godmodighed«.[5]) Han

---

[1]) Berg. Adr. 1817 25/10 nr. 43.

[2]) Pavels's Dagb. 1817 27/10, s. 239.

[3]) Berg. Adr. 1817 18/10. 25/10, nr. 42. 43.

[4]) Prædiken holden i Bergens Domkirke paa Jubelfesten den 31. Oktober 1817 af Claus Pavels, Biskop over Bergens Stift, Medlem af Nordstjerne Ordenen og Ridder af Dannebrog. Chra. Trykt og forlagt af Jacob Lehmann. 1817. 16 s. 8°. — Chra. Intell. 1817 8/12 nr. 98.

[5]) S. B. Hersleb til N. F. S. Grundtvig, 5/12 1817 (* Danske Rigsarkiv, Kbh.)

talte med varme om hovedhjørnestenen, Jesus, kirkens herre og hoved, med hvis guddommelige sendelse, sande og saliggjørende lære, frelsende død og opstandelse den hele bygning staar eller falder. Eiendommeligt for Pavels's utvikling i positiv retning er, at han ikke som andre jubilæumsprædikanter bare taler om det »tykke gyselige Mørke, som Luther forjog«, men ogsaa om oplysningstiden som en krisetid der nu lykkelig synes overstaat, — »de betænkelige Tider, vi have oplevet, da Rettroenhed hos Mange var et Skjældsord, da man haabefuld saae den Fornuftens myndige Alder imøde, i hvilken den hellige Skrift skulde henkastes blandt Overtroens andre Levninger til sørgeligt Minde om, hvor svagt og uvidende Mennesket havde været«. Bygmesterne forkastet atter hovedhjørnestenen. Men intet holdt prøve, uten dette ene, at Jesus Christus er grundvolden. Vi kan ikke forklare os aarsaken til denne vending. Det er skeet av Herren. Med glæde ser prædikanten, at sandhetens lys dog endnu brænder i sin fulde klarhet[1]), at Bibelen utbredes, »at den falske Oplysning, der for ikke længe siden blændede selv mangt et sundt og skarptseende Øie, alt mere og mere taber sin skuffende Glans og at alt flere og flere vende tilbage did, hvor sand Oplysning allerbedst kan hentes: til Guds hellige Ord.« — Efter prækenen opførtes Reins kantate i kirkens chor og menigheten sang choralen med.

»Den store Høitidsdag . . . var, hvad den burde være: ene og allene religiøs Fest«, skriver Pavels i dagboken[2]). »Reins Cantate blev i det hele godt utført, men hvergang jeg læser og hører den, styrkes jeg i min Overbeviisning, at den aldeles ikke passer til en saadan Fest. Den vilde være mere paa sit Sted ved en Sørgefest, hvor Forfatteren vilde formane os til 'ei at sørge som de, der ei have Haab,' end som et frydefuldt Jubilæum. Endnu maa jeg nævne den Synderlighed, at hverken Gud eller Jesus apostropheres en eneste Gang i den hele Cantate!«

I byens andre kirker holdes ingen tjeneste fredagen, undtagen i Hospitalskirken hvortil Aarstad landsmenighet da hørte; der var høimesse kl. 10.

---

[1]) Jfr. hertil Pavels's Dagb. 1817 $^{31}/_{5}$, s. 112.

[2]) Pavels's Dagb. 1817 $^{31}/_{10}$, s. 244.

Lørdag 1. november kl. 10 hadde Kathedralskolen sin høitid[1]) i skolens auditorium. Den ærværdige 81 aar gamle rektor professor Frederik Christian Holberg Arentz holdt festtalen; overlærer Lyder Sagen hadde forfattet kantaten, som var sat i musik av skolens fungerende kantor Frederik Christian Bøschen. »I et lidet og uanseeligt Værelse samledes Byens honoratiores, hvoriblandt da og Generalen . . . . Sagen havde skrevet en Cantate, smukkere og festligere end Reins og vel værd at have samme Componist og samme Sangere som hiin. Arentz's Tale var overmaade lang, men i Betragtning af hans høie Alderdom og Mangel paa Øvelse var den baade materialiter og formaliter overmaade god. Latinen var reen, smuk og forstaaelig, Materien en Slags Kirke- og Skolehistorie in nuce med specielt Hensyn paa Luther som Oplysningens Befordrer, var udarbeidet med Flid og Held, aandede varm Følelse for Religion og Videnskabelighed og vakte sand Ærbødighed for den hæderlige Olding. Mærkeligt var, hvad den gamle Jubellærer anførte, at den første Tale han holdt, var ogsaa ved en Jubelfest — for 57 Aar siden (1760, 100 Aar efter Souverainetetens Indførelse), og ved en Jubelfest holdt han da og sin sidste — det kan man med Vished antage.« Til middag var alle skolens lærere indbudt til biskopen. »De Skaaler, vi drak ved Bordet, vare: den gamle ærværdige Professors, Kathedralskolens, Videnskabelighedens Fremvæxt i vort Fædreland og — efter Sagens Forslag — Luthers Minde«.

Søndag 2. november[2]) var gudstjeneste i alle kirker: i Domkirken fropræken ved pers. kap. J. P. Balchen, høimesse ved stiftsprovst K. G. Fleischer, aftensang ved res. kap. F. H. Arentz; i Korskirken fropræken ved kordegn Arentz, høimesse ved sogneprest M. F. Irgens, aftensang ved res. kap. Chr. Brun; i Nykirken fropræken ved kordegn J. G. Lange, høimesse ved sogneprest Jonas Rein, aftensang ved res. kap. H. A. Hysing; i den Tyske kirke høimesse ved sogneprest P. Christiansen; i Hospitalskirken høimesse ved hospitalsprest

[1]) Berg. Adr. 1817 25/10. 1/11, nr. 43. 44. Pavels's Dagb. 1817 1/11, s. 244—46.

[2]) Berg. Adr. 1817 1/11 no. 84. Pavels's Dagb. 1817 2/11, s. 246 f.

J. E. Welhaven, i Manufakturhuset aftensang ved Welhaven. I biskoppens hus var ingen mindre end to ganger i kirke, de fleste endog tre. »Stiftsprovsten holdt en ordentlig Indledningstale før Oplæsningen av den historiske Udsigt, over de Ord: 'Maalesnoren faldt for mig paa liflige Steder, ja en deilig Arv er tilfalden mig' (Ps. 16,6), og jeg — skriver Pavels — ventede ikke at komme hjem før Kl. 1, da Fleischer er meget langsom i sin Tale, men da saa selve Prædikenen kom, afgjordes Sagen i forunderlig Korthed; jeg troer ikke, den hele Prædiken varede over et Qvarteer. Adspredt ved den lange Oplæsning kom han nemlig ud af Contexten, og da han mærkede det, vilde han heller afbryde, end væve noget usammenhængende Tøi, for om muligt at komme ind i det igjen«.

Mandag 3. november avsluttedes festen med Bibelselskabets møte, som blev holdt i Domkirken kl. 10 fm., og hvortil baade medlemmer og enhver anden var indbudt.[1]) »Man paastaaer den aldrig har været saa fuld. Hvad man, med Hensyn paa denne Jubelfest, havde sagt mig i Forveien om den bergenske Pøbels Uregjerlighed, fandt jeg ikke bekræftet, — skriver Pavels i dagboken. — Menneskene ere nok meest, som man tager dem til; — og med en vis selvbehagelighet tilføier han: — have de en Mand for dem, som de finde værd at høre og lægge Mærke til, skamme de vildeste og raaeste Mennesker sig i det mindste for at gjøre Spectakel, om end ingen ædlere Følelser driver dem.« Efter sang og bøn holdt biskop Pavels en tale fra prækestolen. »Jeg prædikede ikke over nogen Text. Min Tale var tildeels historisk med practiske Anmærkninger, dog var Bibellæsnings Vigtighed for menige Mand det, jeg især søgte at lægge mine Tilhørere paa Hjerte. Oplæsningen af Committeens Beretning indflettede jeg i Talen selv og troede med Føie, at det var det eneste Middel at faae Folk til at høre den. Skulde den, som i Christiania, efter en Pause været oplæst af Secretairen, var sikkerligen hvert Menneske løbet ud af Kirken, og var der mod Formodning Nogen blevne tilbage, vilde disse under Tummelen ikke kunnet høre et Ord. Ogsaa deri afveg jeg fra Centralcommitteens Regula-

---

[1]) Berg. Adr. 1817 $^{25}/_{11}$. $^{1}/_{11}$, nr. 43. 44. Pavels Dagb. 1817 $^{3}/_{11}$, s. 247 f.

tiv, at jeg lyste Velsignelse, da Bech blot skulde ende med Fadervor. Ved den store Reformationsfests Ende at afskedige denne talrige Mængde uden at lyse Herrens Velsignelse over den, syntes mig utilgiveligt. Efter Gudstjenesten viste Præsteskabet og de Indbudne mig den Complaisance at gjøre mig en Visite.«

Jubelfesten var nu forbi. »Canonade, Klokkernes Ringning, Trompeter og Basuner forkyndte Kl. 3—4 dens Ende«.[1])

I *Trondhjem* bekjendtgjorde politimesteren Mons Lie i forveien i avisen[2]), at søgnedagsarbeide og kjørsel i gaterne ikke maatte finde sted under hele festen. Enhver husfader skulde under ansvar holde sine børn, læredrenge og tjenere fra al »Stimen og Allarm paa Gaderne«. Ved festgudstjenesten 31. oktober vilde »ingen ubekjendte løse Personer« indlades i kirken, likesaa »ingen Børn, uden de som anstændig følge med deres Forældre eller Foresatte«. Ingen stimmel maatte finde sted i kirken eller paa kirkegaarden, kjøretøier maatte ikke vente paa kirkegaarden, men straks kjøre bort og ikke komme igjen for at hente sit herskap før gudstjenesten var forbi.

Efterat festens begyndelse torsdag 30. oktober kl. 5 var kundgjort ved herolder og ringning, holdt biskop Bugge fredag 31. kl. 11 hovedgudstjenesten i Domkirken. Res. kap. N. S. Schultz hadde forfattet en kantate, som blev opført til musik av syngestykket Athalia, der dengang netop var populært[3]).

Lørdag 1. november kl. 11 var der, efter en times ringning med Domkirkens største klokke, fest paa Latinskolen, hvor rektor mag. Engelbrekt Boye holdt en latinsk tale, som maa ha virket forunderlig paa tilhørerne. Presten Schultz fortæller i et brev til Pavels, at »det var som han var bange, at Forsynet og Luthers Minde skulde gjøre for riig en Høst ved denne Jubelfest. Mig forekom Aanden i hans Tale som en reen Opponent mod Festens Reglement og Alle, som troede det værdt at holde Fest«[4]). — Samme dag kl. 1½ hadde

---

1) Pavels's Dagb. 1817 3/11 s. 247. Jfr. F. Schmidts Dagb., 339.
2) Thj. Adr. 1817 28/10 nr. 86.
3) Thj. Adr. 1817 24/10. 28/10, nr. 85. 86.
4) Thj. Adr. 1817 28/10 nr. 86. Pavels's Dagb. 1817 30/12, s. 298 f. M. A. Boye, Tale paa Drammens lærde Skole, s. 5.

Bibelselskabet sin høitid i Vor Frue kirke hvortil saavel medlemmer som enhver interessert blev indbudt[1]). Efter ringning med kirkens store klokke kl. 1—1½ aapnedes festen med bøn og sang; stiftskomiteens medlem sogneprest B. Støren holdt en tale fra prækestolen med hensyn til Bibelselskabets stiftelse, og efter en salme og en slutningsbøn fra kordøren blev en kort beretning om selskapets forfatning og virksomhet oplæst.

Søndag 2. november holdtes høimesse i alle byens kirker kl. 11 og aftensang kl. 4, efter henholdsvis en hel og en halv times ringning med alle klokker.

Festen avsluttedes mandag 3. november med et møte i det Kgl. Norske Videnskabers Selskab[2]) kl. 11; før møtet ringtes en time med alle domkirkens klokker, og efterpaa en halv time med den største klokke. Selskapets præses, biskop Bugge holdt en tale, og en kantate av vicepræses res. kap. N. S. Schultz blev opført. Pavels la merke til, at i ingen av Schulz's kantater anropes enten Gud eller Jesus[3]). — Selskapet hadde i anledningen kjøpt et maleri av Luther av tegnemester Kriebell (betalt med 20 spd.), et gyseligt produkt, som det fremdeles eier.[4])

I *Kristianssand* blev festen tillyst av biskop Sørenssen ved en vakker kundgjørelse i avisen[5]), som han slutter med denne bøn: »Give Gud for Jesu Skyld, at Følgerne af denne vor Tid forbeholdne Fest, maae blive hvad enhver Christendommens og Fædrenelandets Ven ønsker og i saa mange Henseender har Aarsag til at ønske.« Jubilæet blev indledet med klokkeringning kl. 4—5 em. den 30. oktober, men herolder synes ikke her at ha været utsendt. Festgudstjenesten fredag begyndte, efter en times ringning, kl. 12. Biskop Sørenssen præket. Magistraten hadde kundgjort[6]), at Domkirkens hovedgang fra den vestre store dør og til koret maatte holdes ryddig for autoriteternes

---

[1]) Thj. Adr. 1817 24/10. 28/10, nr. 85. 86.

[2]) Thj. Adr. 1817 24/10. 28/10, nr. 85. 86. Kgl. N. V. S. protokol 1817 30/6 nr. 7, 29/9 nr. 6, 3/11; direktionens deliberationsprotokol 1817 29/6, 8/7, 3/9.

[3]) Pavels's Dagb. 30/12 1817, s. 299.

[4]) Kgl. N. V. S. direktions deliberationsprotokol 1817 28/9; jfr. Thj. Adr. 1817 3/10 nr. 79.

[5]) Chrsd. Adr. 1817 25/10 nr. 86.

[6]) Chrsd. Adr. 1817 29/10 nr. 87.

procession; ingen skulde staa i gangen, og ingen slippes ind gjennem denne dør uten de som hadde stolestader paa begge sider av gangen. I overdreven og misforstaat tjenesteiver lot klokker Arup selve vestre kirkedør stænge, saa overhodet ingen slap ind den vei; mange mennesker samledes efterhaanden utenfor og maatte staa og vente i det kolde regnveir; i de andre dører var det slik trængsel, at det næsten var umulig at komme frem. Omsider blev da døren aapnet; men »den snille og forstandige« Arup fik skrub av to indsendere i Adresseavisens næste nummer.[1]) — Lørdag kl. 12 holdtes en høitidelighet i Kathedralskolen[2]), og søndag var der til sedvanlig tid fropræken i Domkirken ved stiftsprovst H. Engelhart, høimesse og aftensang ved res. kap. L. A. Oftedahl, samt høimesse i Oddernes ved Engelhart[2]). Det kan skjønnes, at der har været opført nogen særlig musik ved festen[3]), men nærmere oplysninger savnes.

Om festens forløp utenfor stiftsstæderne haves ikke mange efterretninger. I Drammen var der foruten de vanlige kirkegudstjenester en høitidelighet paa den Lærde Skole 1. november kl. 12. Den 21aarige adjunkt M. A. Boye holdt en dansk tale om Luther, hvor det lykkedes ham at anbringe endel utækkelige refsende bemerkninger om nutidens dovne, »uvidende, tvetungede og dyriske (!)« prestetype. Talen blev senere paa opfordring utgit i trykken[4]), men bedømtes meget skarpt av Hersleb. »Den er impertinent som hele Personen og udmærker sig meest ved en Skildring av [Sogneprest] Tybring [i Drammen] i Hogarths Maneer. Naturligviis faar Drengens hovmodige Dadlelyst Navn af Sandhedskjærlighed«[5]). — Ved festen paa den Lærde Skole blev der sunget sange som var forfattet i anled-

[1]) Chrsd. Adr. 1817 5/11 nr. 88.

[2]) Chrsd. Adr. 1817 29/10 nr. 87.

[3]) Chrsd. Adr. 1817 29/10 nr. 87: »Paa Orglet kan ingen indlades uden de Musicerende og de som have deres faste Stole«.

[4]) Tale paa den store Jubelfest, højtideligholdt ved Drammens lærde Skole den 1ste November 1817, af M. A. Boye, grammat. veter. deditus adj. scholæ. Drammen, 1817. Trykt og forlagt af Carl Ferd. Rode. 26. s. 8°. — Drammens Tidende 1817 24/11 nr. 95.

[5]) Pavels's Dagb. 1817 11/12, s. 289.

ningen. Ogsaa i Borgerskolerne var der religiøse høitideligheter med taler og takkesange[1]).

I Skien blev der ogsaa holdt en fest i Borgerskolen 1ste november. Kateket Taraldsen hadde ønsket at kunne benytte kirken, men biskop Bech, hvem han ansøkte om lov dertil, svarte, at naar bare disciplernes forældre og nogle andre vedkommende blev indbudt, var skolens lokaler (3 værelser) rummeligt nok.[2])

I Akers kirke ved Kristiania blev sangen ledet av et kor, som res. kap. Kjerschow fik istand, bestaaende av sognets skolelærere med de børn av klokkerens skole, som kunde synge noget, fredagen ogsaa med Oslos skolebørn og lærere, det hele ledsaget av to instrumenter »til at forstærke især den syngende Bas«.[3])

I Hitterdal hadde sogneprest Crøger til jubilæet »frembragt et Foster, der ikke er saa ganske utidigt, som man av Titelen skulde slutte.« Den lyder saa: »Poetisk Sværmerie, realiseret ved Jubelfestens forretningsløse Helligholdelse i Hitterdals Præstegaard for den der forsamlede Almue d. 1ste Novbr. 1817, til sand, til christelig Troe i Luthers Aand og Lære, under Navn af Sandheds Hjem og Himmel«. Dette digt sendte han senere til biskop Pavels og bad ham læse det og hvis han fandt det mindste opmerksomhet værd, korrigere det og indsende det til tidsskriftet »Den Norske Tilskuer«. Digtet vites dog ikke at være blit trykt.[4])

I Kinsarvik i Hardanger feiret den originale provst N. Hertzberg reformationsfesten i sin kirke »med megen Høitidelighed, endog med Illuminationer og Inscriptioner[5]).

Et lærerikt litet indblik i stemningen blandt folket under mindedagene gir presten Edvard Munch i Gjerpen (historikeren P. A. Munchs far) i følgende linjer: »Reformationsfesten, der forrige Aar blev høitideligholdt, var med Hensyn til dens Formaal og den Stemning og de Følelser, den maatte vække hos

---

1) Drammens Tidende 1817 28/10. 4/11, nr. 88. 89.

2) Akershus biskops journalsaker 1817 nr. 673; kopibok 1817 21/10.

3) Kjerschow til Akershus stiftsdirektion 13/11 1817 (*1. Dept. J.S. 20/12 1817).

4) Pavels's Dagb. 1817 3/12, s. 277 f.

5) Pavels's Dagb. 1817 18/11, s. 264 f.

den bedre Deel af evangeliske Kristne, udentvivl den glædeligste og vigtigste, vi have oplevet, og ville komme til at opleve. Med sand Sjælefryd bemærkede jeg den inderlige Deeltagelse, hiin store Fest mødte hos den Menighed, hvis Lærer jeg er saa lykkelig at være; end qvæges mit Hjerte ved Erindringen om de talrige Skarer, der strømmede til Herrens Huus, om den Opmærksomhed, hvormed de Ord anhørtes, jeg paa disse skjønne Dage havde at fremføre, om de utvetydige Beviser, der gaves mig paa, at Hjerterne vare blevne udrevne af Hverdagslivets Døsighed og Tungheds Dvale.» For at vedlikeholde mindet utgav han et aar efter jubilæet de prækener, som han da holdt i Gjerpen kirke[1]), tillikemed en ny oversættelse av »Vor Gud han er saa fast en Borg«, av hans broder, digteren slotsprest Johan Storm Munch.

— Ved det tredje reformationsjubilæum i Norge er der ikke blit utfoldet nogen større stas og pragt. Her var intet residerende hof, hvis deltagelse kunde sætte sit præg paa festen med høitidelige optog. Hvad hovedstaden fik se av den slags, var autoriteternes procession fra statholderens bolig i Palæet til Vor Frelsers kirke 31. oktober og til Universitetet 3. november[2]). Det var dog noget av forrige jubilæums ceremoniel som gik igjen i reglementet fra 1817 og trods de smaa forhold gav festen en viss karakter av det storartede[3]). Herolder, kanonade, klokkeringning, basuner og trompeter, processioner, kantater, festmiddager, skaaler, — alt dette har, i forbindelse med den fuldstændige arbeidshvile, maattet forsterke indtrykket av, at denne fest — som det saa ofte blev sagt i talerne — var noget, der kun én gang vilde opleves.

Utgifterne til festen skulde, efter den kgl. resolution av 14. april 1817, utredes av statskassen, forsaavidt ikke vedkom-

---

[1]) Prædikener, holdne paa Reformations-Festen i Gjerpen Kirke den 31te October og 2den November 1817 af Edvard Munch, Sognepræst for Gjerpen Menighed i Nedre Tellemarkens og Bamble Provstie. Christiania, 1818. Trykt hos Jacob Lehmann. 32 s. 8°.

[2]) Statssekretærens indbydelse til geistligheten og Kathedralskolens lærere 29/10 1817, Akershus biskops journal 1817 nr. 701.

[3]) Jfr. Pavels's Dagb. 1817 1/6, s. 113.

mende kommuner eller stiftelser betalte dem. Statskassen kom dog bare til at bære omkostningerne ved kirkefesterne i Kristiania og Aker, hvilke blev bevilget ved regjeringsresolution av 19. december 1817 med omtr. 240 spd.[1]) Trykningen av M. C. Hansens kantate kostet 16 spd. Til musiken i Vor Frelsers kirke, hvor sangen utførtes ved velvillig assistance, medgik 137 1/10 spd.; herav fik korets instruktør L. Roverud 30 spd. [forlangte 25 8/10] (som erstatning for tap ved forsømte informationer), og basunmusikens leder Thuesen 32 1/2 spd.; noteskriver Christen Hammer indsendte for utskrift av stemmerne til koret (uten tekst) en overdreven regning paa 61 6/10 spd., som nedsattes til 40; »den beskedne« musicus Dagnæs, som spillet orgelet og utsatte basunstemmerne til alle salmer, hadde overlatt Stiftsdirektionen at foreslaa hans honorar, og fik 10 spd. »i Douceur«; traktør Werner, som under korets og musikanternes øvelser hadde servert chokolade i kirkevergens hus for »de syngende Fruentimmer« og frokost (brød, ost og koldt kjøt) for »de syngende og musicerende Mandfolk«, forlangte 23 6/10 spd., hvortil Stiftsdirektionen og 1ste Departement og Regjeringen samtlige knurret, men tilslut betalte »for denne Gang«, da det ansaaes for »unyttigt og upassende at tinge med ham«. Kirkevergen indsendte regninger paa 205 spd. for forskjellige utgifter (belysning; bælgetræder; utvidelse av orgelet, hvortil der tidligere var indsamlet endel ved frivillige bidrag, som dog ikke var tilstrækkelige, saa kirken hadde maattet gjøre et tillæg av omtr. 30 spd.; ringning; slit paa klokketaugene ved ringningen 8 1/10 spd.); men staten vilde ikke betale noget av det, heller ikke gi noget til 2 bud for opvartning under øvelserne eller til 4 politibetjenter. For hver herold foreslog Stiftsdirektionen 15 spd.; de fik 10. — Til utgifter for musik i Akershus slotskirke (48 1/10 spd.) og i Aker (8 7/10 spd.) blev med noget fradrag bevilget 51 9/10 spd.[2]) — Omkostningerne ved universitets-

---

[1]) Beløpet kan ikke angis nøiagtig paa skillingen, da en enkelt post ikke er specificert.

[2]) 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 343; J. S. 20/12 1817. — I Oslo var der ingen andre utgifter end til ringning (1 6/10 spd.) som ikke blev erstattet.

festen gik av Universitetets kasse. Stiftamtmand Falbe tok intet honorar for komposition av musik til kantaten, men blev mundtlig overbragt Kollegiets tak ved en deputation, bestaaende av professorerne Skjelderup og Hersleb; likesaa opførtes kantaten av det Musicalske Lyceum ved velvillig godhet. For instruktion av kantaten blev Roverud honorert med 40 spd. i discontsedler og 5 spd. i riksbanksedler; stadsmusicus Thuesen oppebar $10^1/_2$ spd.; pedel Jensen fik 10 spd., 4 politibetjente hver 2 spd., 1 underofficer 2 spd. og 8 soldater 1 spd. hver, budet Elling som gik om med indbydelserne 2 spd., skolelærer Gundersen 2 spd., Lyceets bud Peder Eriksen for flytning av instrumenter m. m. 2 spd. [forlangte 5]; en bænk, som blev laget av snekkermester Lædel i anledningen, kostet $1^2/_{10}$ spd. Musicus Christen Hammer indsendte en regning for noteskrivning (4 solopartier, 10 basskor, 6 tenorer, diskanter og alter til den første koral, samt instrumentalpartier), hvor han med sin vanlige ubluhet forlangte $52^2/_{10}$ spd., men beløpet fandtes »yderlig opskruet« og blev nedsat til 40 spd. »som endnu er rundeligt«.

— Et særdeles vakkert træk ved reformationsjubilæet i 1817 var, at man under al jubelen ikke glemte at late fattigfolk skjønne, at det nu var fest. Jubilæumsreglementets opfordring til at holde høitid ogsaa »ved milde Gaver til trængende Brødre« blev flere steder efterkommet. I Kristiania skjænket baker Jacob Bølling 316 stykker brød til utdeling paa alle 4 fattighus i byen og til flere utenbys trængende, og madame salig raadmand Jens Moestue's lot 10 mennesker av Voldens fattighus bespise. De 28 fattige i Enerhaugens nye fattighus blev hver dag under festen »rigelig mættet med gode Bespiisninger« av de omboende; endel gav ogsaa penge.[2]) — I Trondhjem sammentraadte en komité, bestaaende av biskop Bugge, byens prester og nogle av de fremste borgere, og utstedte i Adresseavisen for 21. oktober en opfordring til de »velsindede

[1]) Coll. Acad. forh. 1817 $^5/_{11}$ nr. 325. 327, $^{15}/_{11}$ nr. 334. 335, $^{29}/_{11}$ nr. 350, $^{13}/_{12}$ nr. 369, med tilhørende journalbilag; kopibok 1817 nr. 180, 184, 194, 204.

[2]) Chr.a Intell. 1817 $^6/_{11}$ nr. 89; $^{10}/_{11}$ nr. 90.

Indvaanere«, som »ønske, at ogsaa Trængende paa denne for hver eftertænksom Christen saa vigtige Høitid maatte glædes, og til den Ende af et villigt Hierte ville bidrage til deres Husvalelse«, at komitéen vilde modta de »Bidrag af Penge eller Madvare, som christeligsindede Menneskevenner til den Hensigt ville yde«; indbyderne vilde være samlet til mottagelse i Angells kloster mandag 27. oktober kl. 10—12 og 3—4. Trods en taapelig anonym indvending mot denne godgjørenhet, indrykket under merket L. A. B. i avisens næste nummer, blev der ydet gaver av baade høi og lav, fra generalen og biskopen til smeden og bryggearbeideren, fra grossereren til høkeren og haandverkeren, ialt av 105 givere, 71 i penge, 32 i matvarer og 2 i begge dele. Pengebidragene, som vekslet mellem 4 mark og 40 spd., utgjorde ialt $309^{6}/_{10}$ spd. I matvarer indkom 5 tønder rug, 23 vog rugmel, 2 vog bygmel, 2 tønder havre, 4 vog havremel, $1^{1}/_{2}$ vog bokhvetegryn, 2 vog havregryn, 83 brød, $^{1}/_{2}$ vog smør, 2 tønder salt kjøt, 2 bismerpund røket kjøt, 3 vog 28 merker tørket kjøt, 1 tønde salt torsk, 6 vog klipfisk, 7 vog rødskjær, $11^{1}/_{2}$ tønde poteter, $10^{5}/_{8}$ tønde kaalrabi og $^{1}/_{16}$ tønde gulerøtter. For pengene blev der holdt bevertninger fredag 31. oktober og søndag 2. november for 19 mennesker i St. Jørgens Hus, 17 i Angellstuerne, 59 i Hospitalet, 15 i »det incurable Kammer«, 96 i Fattighuset, og kontante pengegaver utdeltes til 21 i Th. Angells Hus, 11 paa Hospitalslofterne, 56 paa Arbeidsanstalten, 13 i Daarekisten, samt til 260 trængende utenfor de offentlige forsørgelseshuse med forskjellige beløp fra $^{1}/_{10}$ til 8 spd. (de fleste fra $^{1}/_{10}$ til 1 spd.); ialt kom pengene 667 mennesker tilgode. Av matvarerne, som vel for en stor del blev brukt til de nævnte bevertninger, utdeltes der ved anvisningssedler gaver til 85 husarme paa Øyen og i forstæderne. Alt ialt blev 752 mennesker glædet ved indsamlingen.[1]) — I Kristianssand utlagdes hos forstander Johnsen i fattighuset en liste, hvorpaa biskopen i avisen opfordret alle, hvis stilling tillot det, at tegne sig »for hvor mange og hvilke de enten i deres egne Huse eller andensteds, de forestaaende Høitidsdage ville

---

[1]) Thj. Adr. 1817 $^{21}/_{10}$. $^{24}/_{10}$. $^{11}/_{11}$. $^{14}/_{11}$, nr. 84. 85. 89. 90.

vederqvæge med Middagsspise, eller med Penge-Understøttelse, ifald denne maatte findes mere beqvem.« »Enhver, som Gud har skjænket Evne, haaber jeg, vil ved denne sjeldne Leilighed erindre vore Trængende, at disse under Festens Dage maae føle deres Trang opblidet, hvori tillige en værdig Ytring af vor Fryd.«[1]) I Moss skjænket byens husfædre og husmødre, efter opfordring av byfoged G. Wulfsberg, beredvillig »betydelige Qvantiteter, deels til Stedets egentlige Fattige, deels til dem af Arbeids-Classen, hvis Kaar ere trange«; 1. november blev utlevert mat til 292 personer, 2. nov. til 171, ialt 463 (iberegnet dem som fik begge ganger)[2]). — I Mandal blev, efter grosserer G. Giertsens foranstaltning og paa hans bekostning, et godt middagsmaaltid git stedets mest trængende fattige, omtr. 100 i tallet. Desuten sendte adskillige av Mandals øvrige indvaanere pengebidrag til presten, som ved tilkaldte mænd lot dem utdele til de mest nødlidende fattige og husarme; »med rørte Hjerter takkede de Gud og velsignede Giverne«[3]).

Indtægterne av salget av enkelte av de skrifter, som blev trykt i anledning av jubilæet, tilfaldt bestemte formaal: Garmanns Taler solgtes for 2 rbd. 48 skill. stykket til beste for Søndagsskolen i Kristiania; overskuddet av Schultz's kantate i Domkirken i Trondhjem, solgt for 2 rbmk. eller mere efter ønske, skjænkedes Vor Frue Sogns Friskole; Windings Indbydelsesskrift og Sagens Kantate blev solgt til beste for St. Jørgens Hospital i Bergen, for henholdsvis 1 rbd. og 3 rbmk. eller mere efter ønske[4]).

Under jubilæet fremhævedes av flere talere[5]) hvilken velsignelse reformationen hadde bragt ved at gjøre Bibelen tilgjængelig for alle, og dette moment blev benyttet til bedste for det nyoprettede Norske Bibelselskab. Biskop Pavels gik her i spissen med en appel til sit stift i indbydelsen til menig-

[1]) Chrsd. Adr. 1817 $^{25}/_{10}$ nr. 86.

[2]) Den Norske Rigstidende 1817 $^{8}/_{11}$ nr. 90.

[3]) Chrsd. Adr. 1817 $^{19}/_{11}$ nr. 92.

[4]) Se s. 268 anm. 7 og Chra. Intell. 1817 $^{8}/_{12}$ nr. 98; Thj. Adr. 1817 $^{28}/_{10}$ nr. 86; Berg. Adr. 1817 $^{1}/_{11}$ nr. 44.

[5]) Pavels (s. 278 anm. 4), Munch (s. 286 anm. 1).

heterne. I Bergens by[1]) utsattes bækkenet foran Domkirkens dør saavel ved hovedgudstjenesten 31. oktober som ved Bibelselskabets høitid 3. november, og der indkom den første dag 122³/₁₀ spd., den andre litt mere, ialt 262 spd. 26¹/₂ skill., samt 2 pjastre, 2 hollandske dobbeltgylden (skjænket av Pavels selv) og 1 preussisk daler, hvilke senere omsattes til 7 spd. 36 skill., altsaa ialt 269 spd. 62¹/₂ skill. I flere landsmenigheter i Bergens stift optokes ogsaa kollekt ved presterne; paa Voss indkom 15 spd. 72 skill., i Os 9 spd. 48 skill., i Kinsarvik 81 spd. 103³/₈ skill., i Granvin 37 spd., paa Stord 8 spd., i Borgund 16 spd. 12 skill.[2]) — I Kristiania lot Centralkomiteen, efter eksempel fra Bergen, bækkener utsætte ved kirkedøren ved selskapets høitid 1. november; der indkom 65 spd. 65 skill., 4 dukater, 2 riksorter, 6 otteskillinger med nogle mindre sølvmynter; for pengene blev der indkjøpt og utdelt gudelige bøker til fattige, nemlig 6 bibler, 71 salmebøker, 3 huspostiller, 11 kommunionbøker og 5 bønnebøker[3]). I Akershus stift indsamledes der ellers bidrag til Bibelselskabet kun i Vardal, 23 spd[4]). — I Trondhjem mottok Stiftskomiteens sekretær 3. november fra en ubenævnt 20 spd. som »et ringe Bidrag til Guds Ords Udbredelse«[5]). — Ialt indkom der saaledes ved reformationsfesten omtr. 487 spd. til Bibelselskabet.

I sin indbydelse til menighederne hadde Bech fremsat tanken om oprettelse av kristendomsskoler under navnet »Luthers Minde«. Opfordringen synes ikke at ha fundet synderlig gjenklang, særlig da han i sin jubelpræken bare formanet til at »fatte et bestemt Forsæt«, og ikke tilskyndet til virkelig at gjøre noget. I Drammen foreslog en indsender i »Drammens Tidende« dagen før jubilæet, at likesom man ved den 2den

---

[1]) Berg. Adr. 1817 ²⁵/₁₀. ¹/₁₁. ¹⁵/₁₁. nr. 43. 44. 46; Pavels's Dagb. 1817 ³¹/₁₀. ⁴/₁₁, s. 244. 249. Bibelselsk. 2. Beretn., s. 17; Bergens Stiftskomités ældste regnskapsbok, fol. 50 b.

[2]) Bergens Adr. 1817 ²⁰/₁₂ nr. 51. Bibelselsk. 2. Beretn., s. 17—18. Bretons Reiser, overs. af N. Hertzberg, s. 200.

[3]) Centralkom. forh. 1817 ¹⁸/₁₀. Chra. Intell. 1817 ³⁰/₁₀ nr. 87. Bibelselsk. 2. Beretn., s. 8.

[4]) Centralk. forh. 1817 ¹⁰/₁₂ nr. 160. Bibelselsk. 2. Beretn., s. 17.

[5]) Trondhj. Stiftskom. forh. 1817 ⁴/₁₁. Thj. Adr. 1817 ⁷/₁₁ nr. 88.

reformationsfest i 1717 anskaffet Strømsø kirkes taarnur ved frivillige gaver, skulde man ved dette jubilæum holde en ofring paa alteret til et offentligt formaal, f. eks. som bidrag til at skaffe den i 1726 oprettede borgerskole paa et Strømsø eget hus. »Hvor lysteligt for vore endnu ufødte Efterkommere, der 1917 skulle feire Luthers Minde, at erindres om, at de hadde Forfædre, hvis Hjerter engang sloge varmt for Underviisning, Religion og almeennyttig Oplysning; — der endog under uheldige Tidsomstændigheder gjorde Opoffrelser for at fremme det Gode. Den simple Inscription paa en gavnlig Stiftelse: »*Til Luthers Minde 1817*« vilde opmuntre dem til Goddædighed; vort Minde skulde være ledsaget af Hæder og Gavn. Og hvo skulde ikke paa denne store Fest ville stifte Gavn for det Offentlige til Luthers Ære, han, hvis hele Liv var utrættelig Arbeidsomhed, Kamp og Strid for Medbrødre. Dersom hans forklarede Aand, begavet med et Skimt af guddommelig Alseenhed, kan skue ned paa de Dødelige fra Evigheds lyse Boliger, hvor vil ikke enhver Bestræbelse, der sigter til at fremme det Gode, hvorfor han saa tappert stred hernede, fryde ham i hans navnløse Salighed«. Den høistemte opfordring var dog ikke heldig, forsaavidt som en anden indsender senere oplyste, at skolen eide et udmerket bekvemt hus; men dette benyttedes nu til bolig for den residerende kapellan, medens skolen selv holdtes i et leiet, »elendigt, uhensigtsmæssigt« lokale.[1]) — Der var dog én, som ikke saa snart glemte biskop Bechs forslag, nemlig den varmhjertede menneskeven og skolemand E. N. Saxild, Kristiania Borgerskoles inspektør og førstelærer. Et aars tid efter jubilæet sendte han biskopen et brev og tilbød sig som lærer ved »den nye oprettende Skole Luthers Minde«. At brevet blev henlagt[2]), viser at Bech ikke har ment det alvorlig med den utkastede tanke.

Et tiltak, som kunde synes at staa i forbindelse med reformationsjubilæet, men som nok var en praktisk nødvendighet, var at foranstalte en gjennemset utgave av Luthers lille

---

[1]) Drammens Tidende 1817 $^{30}/_{10}$ nr. 88; $^{10}/_{11}$ nr. 91.
[2]) Akershus biskops journal 1818 nr. 683.

Katekismus, hvis ældre oversættelser i tidens løp var blit adskillig forvansket. Ved regjeringsresolution av 13. juni 1817 besluttedes at istandbringe en saadan utgave, og 1ste Departement opfordret biskop Bech til, i forening med Universitetets theologiske lærere at forfatte utkastet.[1]) Det blev dog intet av planen denne gang, og først i 1831 fik det theologiske fakultet atter anmodning om at utføre arbeidet; dets oversættelse autorisertes i 1834.[2])

En varig virkning fik reformationsjubilæet i 1817 ved at det Norske Bibelselskabs aarshøitid, som før nævnt, blev fæstet til tiden omkring den aarlige reformationssøndag. Ogsaa Universitetet optok nogle aar senere en aarlig reformationshøitid, svarende til den i Kjøbenhavn; den indførtes ved fundatsen av 1824 (§ 24), men likesom den anden aarlige universitetsfest (paa kongens fødselsdag) tapte den snart sit indhold og blev en tom formalitet; den avskaffedes allerede efter 21 aars forløp, i 1845.[3])

Hvad hadde saa reformationsjubilæet i Norge 1817 at sige dem som oplevde det?

I opfatningen av reformationens indhold og betydning er, trods alle motsætninger og avskygninger hos forfattere og talere, visse hovedtræk fælles: reformationen er et fremskridt i kundskap og oplysning, den betegner overgangen fra mørket til lyset, fra vildfarelse til sandhetens erkjendelse, en tilbakevenden til den oprindelige kilde, til Evangelii klare lys, fra menneskepaafund og menneskebud. Reformationen er en »Religionens og Videnskabernes Gjenfødelse i Europa«. Der lægges en overordentlig vegt paa denne side av saken; den alment intellektualistiske vurdering av reformationen som et epokegjørende utviklingssprang i erkjendelse overskygger fuldstændig den indsats, som Luthers personligt religiøse oplevelse av synd og naade, fordømmelse og retfærdighet betegner.

---

[1]) 1. Dept. referatprotokol 4 a 1817 nr. 192; kopibok 3 1817 nr. 177. 575. Akershus biskops kopibok 1817 8/7.

[2]) Dept.-Tid. 1831, 155—7. 1834, 404. 1843, 168.

[3]) Det kgl. Fredriks Universitet 1811—1911 I, 87. 235 f.

Endvidere er det frigjørelsen, som fremhæves, — at menneskene og samfundene blev befriet fra pavekirkens tyranni og anmasselser. Tvangen og friheten betragtes gjerne fra sin utvortes side, men tages ogsaa i aandelig betydning. Der er saagodtsom utelukkende tale om politisk og religiøs frihet, samvittighets- og troesfrihet; men Winding nævner ogsaa forskningsfriheten. Hersleb kommer i sin drøftelse av den evangeliske frihets begrep til at trække visse grænser for den; han polemiserer mot republikanisme, hævder lydighet mod den av Gud indsatte øvrighet, og opstiller de kirkelige symboler som ufravikelige; mot fornuftens autonomi og friheten til at tænke og tale og handle efter eget tykke stiller han den indvortes frihet i troens lydighet.

Et tredje hovedpunkt er lovprisningen av det store moralske fremskridt, som reformationen skal betegne. Der spares ikke paa farver, naar det gjælder at utmale middelalderens og navnlig presters og munkers lastefuldhet og lyssky færd. Det sedelige liv efter reformationen er hævet over enhver kritik. Dog er man nødt til at gjøre en undtagelse for den tid man selv lever i og kjender; dens brøst og synder kan ikke negtes, og der baade klages over dem og pekes paa nødvendigheten av en sedelig reformation, forat letsind, egennytte, likegyldighet og vantro kan utryddes.

I skildringen av middelalderen er der store mangler. Ved den idelige gjentagelse og understrekning er man kommen op i overdrivelser som fører til ren forvrængning av historien; der bringes til torvs paastande som at den katholske kirke uten undtagelse bekjæmpet humanismen for ikke at gi den anledning til at aabenbare dens vildfarelser (J. Rosted), og det heter at bibelen i middelalderen ansaaes for en vanhellig og farlig bok (M. A. Boye). Lyssiderne sees ikke. Bedømmelsen av tidens religiøsitet kjender kun betegnelser som overtro, vildfarelse og mørke. Det er en velgjørende undtagelse at høre presten Garmann indrømme, at vore katholske fædre dog, med sin forvanskede tro, var langt oprigtigere og dypere i sin kristendom end hans indifferente samtid.

Blandt reformationens fortjenester er det to som sterkt fremhæves. Den ene er at Bibelen blev git menigmand i hænde

til fri læsning i hans morsmaal; at Norge fra begyndelsen kun i ringe grad fik nyte godt av denne velsignelse, har man paa grund av det ringe kjendskap til sprogforholdene i det 16. aarh. ikke blik for. Imidlertid var den danske oversættelse forlængst indarbeidet og anerkjendt, og der formanes til at skaffe sig Bibelen, bruke den flittig og sætte sin hæder deri; Edv. Munchs præken i Gjerpen 2. november handler for størstedelen herom.

Endnu sterkere og hyppigere forkyndes i skrift og tale Luthers fortjenester av skolevæsenet. Det er særlig skolemændene som naturlig har sin interesse her; flere geistlige oplysningsmænd indprenter ogsaa varmt betydningen av reformatorens virksomhet paa dette omraade og maner til arbeide for den kristelige undervisning og opdragelse av ungdommen; men vakrere og mere indtrængende end nogen talte Saxild om hvad samfundet her skyldte den opvoksende slegt.

I disse to henseender er det, at blikket tillike vendes fremad og fæster sig ved bestemte maal. Forsaavidt slegten fra 1817 følte forpligtelse til at løfte arven fra reformationen, var det i bibelutbredelsen og den kristelige skole at den saa sine fornemste opgaver.

Aktstykker
fra Reformationsjubilæet i Norge 1817.

I.
Det kongelige Reglement

forfattet av en ved kgl. resolution 23. december 1816 nedsat kommission — statsraad Chr. Krogh, biskop dr. F. J. Bech, professor L. Stoud Platou, professor S. B. Hersleb, slotsprest C. Pavels — og approbert ved kgl. resolution 14. april 1817.

a. Reglement [med senere tillægsresolutioner]. b. Bilag hertil: 1. Texter. 2. Bønner [av F. J. Bech]. 3. Collecter [av C. Pavels]. 4. Kort historisk Udsigt over den christelige Kirkes Tilstand før og efter Reformationen [av S. B. Hersleb].

A. Den trykte utgave: *Reglement, som bestemmer de Høitideligheder, der i Anledning af det befalede Jubilæum for Reformationen skal finde Sted.* Stockholms Slot den 14de April 1817. Christiania. Trykt hos Chr. Grøndahl. 20 s. 4°. (*Riksarkivet, Kirkedept. JlS. 14/3 1838.) — Reglementet (a) optrykt i Den Norske Rigstidende 1817 10/5—14/5, no. 38—39. Utdrag i Christiania Intelligentssedler 1817 20/10. 23/10. 27/10, no. 84. 85. 86 (herefter optrykt i Luthersk Kirketidende 1917 26/5, no. 21, s. 325—8). — B. Reglementskommissionens manuskript: reglementet skrevet av en skriver, bilagene av S. B. Hersleb. (*RA. Kirkedept. JlS. 14/3 1838.) — C. Tillægsresolutionerne, meddelt her i anmerkninger efter 1ste Departements indstillinger 1817 no. 202. 215. 218. 265. 300. (*RA. 1ste Dept. Referatprotokol no. 4 a, 1817—18.)

Vi Carl, af Guds Naade Konge til Sverige og Norge, de Gothers og Venders etc. etc. etc., Hertug til Slesvig, Holsteen, Stormarn og Dithmarsken, Greve til Oldenborg og Delmenhorst etc. etc. Gjøre vitterligt: At, ligesom der i de tvende foregaaende Aarhundreder udi Kongeriget Norge er paa den Dag, da Luther begyndte sit store Reformationsverk, høitideligholdt en Secularfest, til Erindring om Religionens og Videnskabernes Gjenfødelse i en stor Deel af Europas Riger og Lande: saa ville Vi og, at et lignende Jubilæum dennesinde skal festligholdes ved offentlig Gudsdyrkelse i Kirkerne, samt ved passende Høitideligheder ved Universitetet og i de vigtigste Skoler udi Vort Rige Norge; thi befale Vi i denne Anledning følgende:

§ **1**. Reformationsfesten skal overalt i Riget høitideligholdes ved offentlig Gudsdyrkelse i Kirkerne Fredagen og Søndagen den 31te October og den 2den November, samt ved Festligheder i Skolerne Løverdagen den 1ste November, og ved det Norske Frederiks Universitet i Christiania Mandagen den 3die November i indeværende Aar.*)

§ **2**. Saasnart denne Vor naadigste Villie er kundgjort, have samtlige Vore Norske Biskopper, hver i sit naadigst anfortroede Stift, snarest muligt at udstæde og overalt betimeligen i Stifterne at omsende en Indbydelse til Menighederne om paa værdigste Maade at høitideligholde Festen saavel offentlig som privat, ved at lade Arbeidet hvile, ved at bivaane den offentlige Gudsdyrkelse, ved milde Gaver til trængende Brødre, og fremfor alt ved Hjertets Renselse og alvorlig Bøn til Gud.

§ **3**. Saavel Tiden som Stedet, naar og hvor Festen høitideligholdes, bekjendtgjøres deels fra Prædikestolene i 3de foregaaende Søndage, deels i de offentlige Tidender af vedkommende geistlige Øvrigheder.

§ **4**. Søndagen den 26de October skal i alle Hovedkirker og i de Annexkirker, hvor den Dag er Gudstjeneste, af vedkommende Præster holdes en Intimations-Tale, ved hvilken Menigheden formanes til, med gudfrygtigt Sind at berede sig til værdigen at takke Gud paa forestaaende Jubelfest for hans store Velgjerning imod sit Folk, og oplæses da tillige ovennævnte af Biskopperne forfattede Indbydelse.

§ **5**. Torsdagen den 30te October, som er Dagen forud Festen, ringes i alle Kirker med alle Klokker uafbrudt fra 4 til 5 om Eftermiddagen.

I Stæderne, hvor det kan skee, blæses forud fra Kirketaarnet med Basuner og Trompeter Choralmelodier, og i Stiftstæderne kundgjøres under Ringningen Festens Indtræden ved Herolder, fra hvilken Tid ogsaa Helligdags-Hvile fra alt Arbeide begynder.

§ **6**. a) Fredagen den 31te October holdes Gudstjeneste over-

---

*) Tillæg I til § 1 (høieste resolution 25. juli 1817): at Festen i Trondhjem ligesom i Christiania først maa sluttes om Mandagen, og at den i Reglementet for Reformationsfesten af 14de April d: A:, § 12, h. befalede Ringen og Skyden m: v: maatte foretages i Overeensstemmelse med Reglementets § 13, f.

Tillæg II til § 1 (høieste resolution 21. oktober 1817): at Reformationsfesten i Bergen paa samme Maade, som i Christiania, først sluttes om Mandagen den 3die Novbr. næstkommende, og at den i Reglementet af 14. April d: A: § 12. h. befalede Ringen og Skyden m: v: foretages i Overeensstemmelse med Reglementets § 13. f.

alt i Riget i hvert Præstegjelds Hovedkirke, og i Byerne i Domkirken eller den største Kirke.*)

b) Een Time før Tjenesten begynder, løses i Stiftsstæderne Kanoner fra Fæstnings-Voldene, hvorpaa, ligesom overalt i Landet, uafbrudt ringes den hele Time igjennem med Kirkens Klokker.

c) Under Ringningen i Landets Byer forsamle Authoriteterne sig hos hvert Stæds øverste Embedsmand, for, tilligemed ham, at gaae i Procession til Kirken. Hvor det kan skee, skulle Vedkommende tillige sørge for, at militair Vagt og Parade fremme den Orden og Høitidelighed, en saadan Fest fordrer.

§ 7. Ved Kirketjenesten**) om Fredagen iagttages Følgende:

a) Gudstjenesten begynder med den under Litr. A. i Bilag No. 2 vedføiede Bøn, hvilken læses af en Præst i Chordøren.

b) Efter Bønnen afsynges Lovsangen: »O store Gud vi love dig« efter den paa et hvert Sted brugelige Psalmebog, og, hvor det kan tilveiebringes, med musicalsk Accompagnement.

c) Dernæst messes den under Litr. A. i Bilag No. 3 vedføiede Collect, hvorpaa synges Psalmen No. 538 i den evangelisk-christelige Psalmebog: «Algode Fader, Lysets Gud«, eller og Psalmen: »Min Sjel nu lover Herren«, hvor den nye Psalmebog ei er indført.

d) Derefter oplæser Præsten — men i Stiftsstæderne Biskopperne, der paa denne Dag forrette Gudstjenesten i Domkirkerne, — for Alteret det under Litr. E. i Bilag No. 1 aftrykte Bibelsted: Esaiæ 53de Capitel, og, naar Præsten bestiger Prædikestolen, synges Psalmen: »I Jesu Navn skal al vor Gjerning skee«.

e) Efter Indgangsbønnen og en passende kort Indledning af Præsten, oplæser han den under Bilag No. 4 vedføiede korte historiske Udsigt over den christelige Kirkes Tilstand før og efter

---

*) Tillæg til § 6a (høieste resolution 22. juli 1817): at det maa tillades, at den i Reglementet for Reformationsfesten af 14de April d: A: § 6 befalede Gudstjeneste den 31de October d: A: holdes i Molde Byes Kirke, istedet for i Bolsøe Hovedkirke.

**) Tillæg til §§ 7, 10 og 11 (høieste resolution 1. juli 1817): at Biskopperne maae bemyndiges til at meddeele Præsterne paa de Steder, hvor det maatte befindes at en eller flere af de i Reglementet for Reformationsfesten, dat: 14de April d: A: befalede Psalmer, formedelst ubekjendte Melodier ei med Opbyggelse kunne bruges, Tilladelse til i dens eller deres Sted at bruge saadanne Psalmer af den paa Stedet brugelige Psalmebog, som efter indgivet Forslag til Biskoppen, ansees af denne passende til Øiemedet.

Reformationen[1]), hvorpaa Præsten opfordrer Menigheden til med ham at istemme Luthers Lovsang: »Vor Gud han er saa fast en Borg«.

f) Dette fuldbragt, prædikes over den under Litr. A. i Bilag No. 1 aftrykte Text: Davids 118 Psalme 22—25 V., og sluttes Prædiken med en særegen af Præsten til denne Fest forfattet Bøn.

g) Naar Præsten gaaer ned fra Prædikestolen, synges Psalmen: »Lov og Tak og evig Ære«.

h) Præsten oplæser dernæst for Alteret det under Litr. F. i Bilag No. 1 aftrykte Bibelsted, 2 Cor. 4, 1—7 Vers, hvorpaa enten en til denne Dag forfattet Cantate, eller og Psalmen No. 542 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Gud dig vor Tak og Lov«, eller No. 352 i Guldbergs Psalmebog: »En Frydesang om Salighed« opføres, eller i Kingos Psalmebog: »Al Verden fryde sig denne Tid« bliver, hvor det lader sig gjøre, med musicalsk Accompagnement afsjunget.

i) Naar Sangen er tilende, messes den under Litr. B. i Bilag No. 3 vedføiede Collect, hvorpaa Velsignelsen lyses.

k) Til Beslutning synges Psalmen No. 195 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Frelser! Sandhed er din Lære!« eller Psalmen No. 13 i Guldbergs Psalmebog: »O Lue fra Guds Kjærlighed«, eller og i Kingos Psalmebog: »Var Gud ikke med os denne Tid«.

l) Gudstjenesten endes dermed, at en af Præsterne i Chordøren læser den under Litr. B. i Bilag No. 2 vedføiede Slutningsbøn.

m) Naar Gudstjenesten er tilende, blæses Choral[2]) fra Kirketaarnet i Basuner og Trompeter paa ethvert Sted, hvor det kan udføres.

§ 8. a) Løverdagen den 1ste November skal Jubilæet høitideligholdes i alle Kathedral- og lærde Skoler, samt, hvor Omstændighederne det tillade, ogsaa i Kjøbstædernes Borgerskoler, ved en Tale af Rector eller Skolens første Lærer; og i hans Forfald af en iblandt de øvrige Lærere.

b) Før og efter Talen synges en passende Sang eller Psalme, hvor det lader sig gjøre, ledsaget af Instrumental-Musik.

c) Kathedralskolerne indbyde til denne Høitidelighed ved trykte Programmer.

d) Een Time før Høitideligheden begynder, ringes uafbrudt med Byens største Klokke.

§ 9. a) Søndagen den 2den November holdes høitidelig Gudstjeneste, saavidt skee kan, i alle Landets Kirker. Hvor der

---

[1]) I utkastet rettet fra: vedføiede historiske Fremstilling af Reformationens herlige Virkninger. [2]) I utkastet er »Choral« tilføiet over linjen.

i et Præstegjeld ere flere Kirker, prædikes tillige i eet eller flere af Annexerne, alt som Sognet har tvende eller flere Præster. Hvor derimod kuns er een Kirke, prædikes i samme saavel Søndag som Fredag.

b) Paa de Steder, hvor sædvanlig holdes Froprædiken og Aftensang, skal ogsaa denne Søndag begge Dele finde Sted.*) I øvrigt foretages ingen ministerielle Forretninger, saasom Communion, Barnedaab m. v., paa denne Dag.

§ **10.** Ved Søndagens Froprædiken**) iagttages Følgende:

a) En halv Time forud, indtil Froprædiken begynder, ringes uafbrudt med alle Kirkens Klokker.

b) Gudstjenesten begynder med at Prædikanten læser i Chordøren en af ham til denne Fest forfattet Indgangsbøn.

c) Efter Bønnen synges Psalmen No. 540 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Tryg Klippen op fra Havets Bund«, eller Psalmen No. 103 i Guldbergs Psalmebog: »Da Gud sit Folk selv ihukom«.

d) Dernæst prædikes over den under Litr. B. i Bilag No. 1 aftrykte Text, Matthæi 4, 16.

e) Efter Prædiken synges Psalmen No. 539 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Grundfæstet staaer o Herre!« eller i Guldbergs Psalmebog No. 246: »Gud Hellig Aand i Troe os lær!«

f) Fra Alteret messes den under Litr. B. i Bilag No. 3 vedføiede Collect samt Velsignelsen.

g) Naar dernæst Psalmen No. 541 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Saa mildelig du bliver ved«, eller i Guldbergs Psalmebog No. 41: »Christe! lad din ædle Fred«, er sjungen, læser Prædikanten selv i Chordøren en til Dagen af ham forfattet Slutningsbøn.

§ **11.** Ved Søndagens Høimesse***) iagttages Følgende:

a) En Time forud, indtil Gudstjenesten begynder, ringes uafbrudt med alle Klokker.

b) Gudstjenesten aabnes med en af Præsten til Dagens Høitidelighed forfattet Bøn, hvilken han selv i Chordøren læser; derpaa synges Psalmen: »O store Gud, vi love dig«, efter den paa ethvert Sted brugelige Psalmebog.

c) For Alteret messes den under Litr. A. i Bilag No. 3 vedføiede Collect hvorpaa synges Psalmen No. 189 i den evangelisk-

---

*) Tillæg til § 9 b (høieste resolution 16. september 1817): at Froepræken ved Reformationsfestens Helligholdelse den 2den Novbr: næstkommende maa bortfalde ved Trondhiems Byes Kirker.

**) Tillæg, se ved § 7.

***) Tillæg, se ved § 7.

christelige Psalmebog: »Gud har fra Evighed givet sin Søn os til Herre«, eller No. 146 i Guldbergs Psalmebog: »Gud, man i Zion fryder sig«, eller og i Kingos Psalmebog: »Vær trøstig Zion, Jesu Brud!«

d) Dette fuldført, oplæser Præsten fra Alteret det under Litr. E. i Bilag No. 1 aftrykte Bibelsted Esaiæ 53, hvornæst, naar han gaaer paa Prædikestolen, synges Psalmen No. 191 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Jesus! vi os dybt nedbøie«, eller No. 217 i Guldbergs Psalmebog: »Mægtigste Christe, Menighedens Herre!« eller af Kingos Psalmebog: »Ære, Lov, Priis og Herlighed!«[1])

e) Efter Bønnen og en passende kort Indledning oplæses den i Bilag No. 4 vedføiede korte historiske Udsigt over den christelige Kirkes Tilstand før og efter Reformationen,[2]) hvorpaa Præsten opfordrer Menigheden til med ham at istemme Luthers Lovsang: »Vor Gud han er saa fast en Borg«.

f) Derefter prædikes over den under Litr. C. i Bilag No. 1 aftrykte Text: Esaiæ 60, 1—3 V., og sluttes Prædiken med en særegen for denne Dag af Præsten udarbeidet Bøn.

g) Naar Præsten gaaer ned fra Prædikestolen, synges Psalmen No. 188 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Jesu Christ, vi ofre dig«, eller Psalmen: »Saa from og god min Hyrde Jesus er«, hvor den nye Psalmebog ei bruges, hvorpaa det under Litr. F. i Bilag No. 1 aftrykte Bibelsted 2 Cor. 4, 1—7 V., oplæses fra Alteret.

h) Naar dernæst Psalmen No. 187 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Vel os, vi have grundfast Haab«, eller No. 353 i Guldbergs Psalmebog: »Al Verden fryde sig for Gud«, eller i Kingos Psalmebog: »Nu er os Gud miskundelig« er sjungen, messes, hvor Aftensang ikke holdes, den under Litr. C. i Bilag No. 3 vedføiede Slutnings-Collect, samt Velsignelsen; men paa de Steder, hvor Aftensang holdes, messes den under Litr. B. i Bilag No. 3 vedføiede Collect, samt Velsignelsen.

i) Derefter synges Psalmen No. 96 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Aldrig skal vor Sjel forsage«, eller No. 273 i i Guldbergs Psalmebog: »Velsign os Gud, forlad os ei«, eller i Kingos Psalmebog: »Hvor tryg en Vei est du, o Jesu sød!«

k) Gudstjenesten endes med en af Præsten dertil forfattet Slutningsbøn, som han selv læser i Chordøren.

---

[1]) I utkastet rettet med Herslebs haand fra: det 1ste Vers af Psalmen: »Jesu Christe, Livsens Port«. [2]) I utkastet rettet fra: vedføiede historiske Fremstilling af Reformationens herlige Virkninger.

l) Naar Høimessen er tilende blæses Choral[1]) fra Kirketaarnet med Basuner og Trompeter, hvor Leilighed dertil gives.

§ **12.** Ved Søndagens Aftensang iagttages følgende:

a) Forud, indtil Aftensangen begynder, ringes ½ Time uafbrudt med alle Klokker.

b) Gudstjenesten aabnes med en af Prædikanten forfattet Bøn, som han i Chordøren læser.

c) Derpaa synges Psalmerne af den evangelisk-christelige Psalmebog No. 134 »Det er min Trøst, mit Haab, min Ære«, og No. 235: »Dig bede vi, o Helligaand!« eller af Guldbergs Psalmebog No. 356: »Jeg veed og er forsikret om«, og No. 2: Nu bede vi den Helligaand«.

d) Præsten prædiker derefter over den under Litr. D. i Bilag No. 1 aftrykte Text, Aab. 3, 11, og slutter med en særegen til Dagens Høitid passende Bøn.

e) Efter Prædiken synges Psalmen No. 177 i den evangelisk-christelige Psalmebog: »Al Verdens Synd er sonet ud«, eller i Guldbergs Psalmebog No. 63: »Mit Haab og Trøst og al Tillid«.

f) Præsten messer da den under Litr. C. i Bilag No. 3 vedføiede Slutnings-Collect, samt lyser Velsignelsen.

g) Naar Slutnings-Psalmen No. 366 i den evangelisk-christelige Psalmebog »Giv Herre, at dit Sandheds Ord«, eller i Guldbergs Psalmebog No. 59: »I Lyset Gud! kan Zion Lyset see«, er sjungen, læser Prædikanten i Chordøren en af ham selv til den Dag forfattet Slutningsbøn.

h) Hvor Reformationsfesten denne Dag ender, ringes uafbrudt med alle Klokker fra 4—5 om Eftermiddagen, hvorpaa der blæses med Basuner og Trompeter fra Kirketaarnet, og i Stiftsstæderne (Christiania undtagen)*) løses Kanoner fra Fæstningsvoldene til Tegn paa, at den høitidelige Fest er tilende.

§ **13.** a) I Christiania sluttes Reformations-Jubilæet Mandagen den 3die November med den Høitidelighed, der skal holdes af det Kongelige Norske Frederiks Universitet.

b) Universitetet indbyder hertil ved et trykt Program.

c) Een Time forud, indtil Høitideligheden begynder, ringes uafbrudt med alle Domkirkens Klokker, medens Authoriteterne samles hos Cantsleren, for at følge ham i Procession til det Sted, hvor Festen holdes.

d) En af Universitetets theologiske Lærere holder Talen, før og efter hvilken en til Festen forfattet Cantate opføres.

e) Naar Høitideligheden er endt, ringes en halv Time med Domkirkens store Klokke.

---

*) Jfr. Tillæg I og II til § 2.

---

[1]) I utkastet er »Choral« tilføiet over linjen.

f) Fra 3—4 om Eftermiddagen samme Dag ringes uafbrudt een Time mod alle Domkirkens og Aggershuus Slotskirkes Klokker, og, naar dette ophører, blæses med Basuner og Trompeter fra Kirketaarnet, da Kanoner tillige løses fra Aggershuus Slotsvolde, hvorved tilkjendegives, at Secularfesten er sluttet.*)

Hvorefter alle Vedkommende sig underdanigst have at rette.

Givet paa Stockholms Slot den 14de April 1817.

Under Vor Haand og Rigets Segl.

Carl
L: S:

Peder Anker.

P. C. Holst.

Bilag No. 1.

De til Reformationsfesten 1817 valgte Texter og de Bibelsteder, som skulle oplæses.

A. Text til Gudstjenesten Fredag den 31te October 1817.

118 Psalme 22—25 V. Den Steen, som Bygningsmændene forkastede, er bleven til en Hovedhjørnesteen. Dette er skeet af Herren, det er underligt for vore Øine. Denne er Dagen, som Herren gjorde: lader os frydes og glædes i ham! Kjære Herre! frels nu, kjære Herre! Lad det lykkes nu.

B. Text til Froprædiken Søndag den 2den November 1817.

Matthæi Ev. 4 Cap. 16 V. Det Folk, som sad i Mørke, haver seet et stort Lys, og dem, som sad i Dødens Land og Skygge, dem er opgaaet et Lys.

C. Text til Høimesse Søndagen den 2den Novbr. 1817.

Esaias 60 Cap. 1—3 V. Gjør dig rede! Bliv oplyst; thi dit Lys er kommen, og Herrens Herlighed er opgangen over dig. Thi see, Mørket skal skjule Jorderige og Dumhed Folkene, men Herren skal oprinde over dig, og hans Herlighed skal sees over dig, og Hedningerne skulle vandre ved dit Lys, og Kongerne ved det Skin, som er opgangen for dig.

D. Text til Aftensang Søndag den 2den Novbr. 1817.

Aabenb. 3 Cap. 11 V. See! jeg kommer snart: hold fast ved det, du haver, at Ingen skal tage din Krone!

---

*) Jfr. Tillæg I og II til § 2.

E. Af det gamle Testamente oplæses Esaiæ 53de Capitel.

Hvo troede det, vi have hørt? og for hvem er Herrens Arm aabenbaret? Thi han opfoer som en Qvist for hans Aasyn, og som en Rod af tør Jord: han haver ingen Skikkelse eller Herlighed, og vi saae ham; men der var ingen Anseelse, at vi kunde have Lyst til ham. Han var foragtet og holdt snart op at være iblandt Mænd: en Mand, fuld af Piner, og som havde forsøgt Sygdom: som en, for hvilken man skjulte Ansigtet, var han foragtet, og vi agtede ham intet. Visseligen haver han taget vore Sygdomme paa sig og baaret vore Piner; men vi, vi agtede ham for den, som var plaget, slagen af Gud og gjort elendig. Men han, han er saaret for vore Overtrædelser, er knuset for vore Misgjerninger; Straffen laae paa ham, at vi skulde nyde Fred, og vi have faaet Lægedom ved hans Saar. Vi, vi foere alle vild som Faarene, vi vendte os hver til sin Vei; men Herren lod alle vores Misgjerning møde ham. Den blev krævet, og han, han blev gjort elendig, og han oplod ikke sin Mund, som et Lam, der føres hen at slagtes, og som et Faar, der er stumt for dem, som det klippe, og oplader ikke sin Mund. Men, han er tagen fra Angest og fra Dom, og hvo kan tale om hans Slægt? thi han er fraskilt fra de Levendes Land: han havde Plage for mit Folks Overtrædelses Skyld: Og man satte de Ugudelige ved hans Grav og overgav ham til en Rig i hans Død, fordi han havde ikke gjort Vold, og der var ikke Svig i hans Mund. Men Herren havde Behag i at knuse ham med Sygdom: naar han haver gjort sit Liv til et Skyldoffer, skal han see Sæd, og forlænge sine Dage, og Herrens Villie skal lykkes ved hans Haand. Fordi hans Sjel haver arbeidet, skal han see det, han skal mættes; idet at man kjender ham, skal min retfærdige Tjener retfærdiggjøre Mange; thi han, han skal bære deres Misgjerninger. Derfor vil jeg give ham Deel blandt mange, og han skal dele de Stærke, som et Bytte, derfor, at han udtømmede sin Sjel til Døden, og blev talt iblandt Overtrædere, ja han, han bar Manges Synd, og han skal bede for Overtræderne.

F. Af det nye Testamente oplæses 2 Cor. 4 Cap. 1—7 V.

Efterdi vi have denne Tjeneste, saasom os er skeet Barmhjertighed, da blive vi ikke trætte, men vi have afsagt de skjulte Ting, som ere skammelige, og omgaaes ikke i Trædskhed, forfalske og ikke Guds Ord; men bevise os selv mod alle Menneskers Samvittighed i Sandheds Aabenbarelse for Guds Aasyn. Men er og vort Evangelium skjult, da er det skjult hos dem, som blive fortabte, udi hvilke denne Verdens Gud haver forblindet de Vantroes Sind, paadet at Evangelii Oplysning om Christi Herlighed, som er Guds Billede, ikke skulde skinne for dem. Thi vi prædike

ikke os selv, men Christum Jesum at være en Herre, men os selv at være Eders Tjenere for Jesu Skyld. Thi Gud, som sagde, at Lyset skulde skinne frem af Mørket, er den, som har skinnet i vore Hjerter til Oplysning af Kundskaben om Guds Herlighed i Jesu Christi Aasyn. Men vi have dette Liggendefæ i Leerkar, at den overvættes Kraft skal være Guds og ikke af os.

Bilag No. 2. [forfattet av *F. J. Bech.*]

De Bønner, som paa Reformationsfesten den 31te October 1817 skulle læses i Chordøren.

A. Indgangs-Bøn.

For dit Aasyn, alvidende Gud og barmhjertige Fader! møde vi paa denne festlige Dag i dit Tempel, for at tale om dine store Gjerninger, for at lovsynge dit hellige Navn, og for at tilbede os Kraft og Naade af din forbarmende Godhed. Førend Verdens Grundvold blev lagt, tegnede du os Mennesker i Livets Bog, og kaldte os, dannede efter dit Billede, til at vorde dine Udvalgte og Elskelige paa Jorden, dine Salige i Himlen. Men du saae ogsaa vort Fald og vor Fornedrelse fra den Værdighed, hvortil du havde skabt og bestemt os. Ja! du forudsaae det, og i dit evige Raad besluttede du at forbarme dig over os, at opreise os fra vort Fald, og at føre os tilbage fra Mørket til Lyset, fra Satans Magt til dit Naadessamfund. Den Frelser, som din Kjærlighed til os fødte fra Evighed af, og som du forjættede til Trøst og Opreisning for de faldne Mennesker, ham sendte du i Tidens Fylde, og med ham Liv og Lys og Fred og Salighed. Men ak! at de Forblindede, dem du saa høit havde elsket, atter mere elskede Mørket end Lyset, og paany forlode Sandhedens og Salighedens Vei, saaat det Lys, du havde tændt i dit hellige Ord, blev skjult for dem, at de hverken kunde ret kjende eller troe din Søns Jesu Christi Evangelium og derved vorde frelste og salige! Ikke desmindre — saa stor var din Godhed! saae du atter forbarmende ned til dem, som sad i Mørket og i Dødens Skygge, og bød Lyset igjen at fremgaae, idet at du oplod dit længe tillukkede Ord, og gav os alle fri Adgang til denne Saligheds Kilde. Mægtigen seirede da din høire Haand over Lysets Fiender; underfuldt for vore Øine salvede du dine Tjenere med Aand og Kraft og især dit store Redskab, vor Kirkes Luther, han, som idag for tre Aarhundreder siden offentlig udæskede Mørkets Magt til Kamp, og ved din Kraftes Bistand omsider brød Fordærvelsens Aag, som Vankundighed, Uret og Vold havde paalagt dine Forløste, dem, som din Søn havde lært at tilbede dig i Aand og i Sandhed.

Gud! saa stor var din Naade, saa herlig din Magt. Men denne Seier var Seier for os. Formedelst den er det, at dit Ord boer rigeligen iblandt os, at denne Viisdoms og Trøstes Kilde er aabnet for alle ydmyge Hjerter, som med Troe og Tillid tragte efter den Retfærdighed, Forløsningen ved din Søn Jesum Christum erhvervede os. Dig kjende vi saa som du aabenbaredes for os i dit Ord. Ei kunne Menneskers Bud forlede os imod vor Villie til at dyrke dig med en død Troe uden Dyd og Hellighed. Trøstige og frimodige bekjende vi derfor — til din Priis, at vi, frelste af dig af vore Fienders Hænder, skulle uden Frygt og Vildfarelse tilbede dig i sand Troe og Retskaffenhed alle vort Livs Dage. Denne er Dagen, du vor Gud haver gjort os, den, paa hvilken vi skulle være glade og sjunge med Fryd. Et høit Seiersraab skal lyde paa denne Dag i dit Tempel i dine frelste Tilbederes Samfund. Velsign alle dem, som komme herind i dit Navn! Din Priis lyde høit fra dine frie Christnes Læber! den lyde fra rene, ydmyge og taknemmelige Hjerter! den være et helligt og dig velbehageligt Offer, som medbringer Naade, Kraft og Velsignelse over din Søns Forløste, der formedelst ham ere dine elskelige Børn! O Herre hjælp, o Herre hør[1]), o Herre lad det vel lykkes! Amen!

B. Slutnings-Bøn.

Priset og evig takket være du, vor Gud og Fader! i Christo Jesu, at du skjenkede os denne Glædesdag, og samlede os for dit Ansigt her i din Helligdom, at vi med Tak og Tilbedelse kunne tale om dine store Gjerninger, med Fryd tale om og lovsynge dit hellige Navn! Med dit Sandheds Ord fødede du vore Sjele, vederqvægede vore Hjerter med din Miskundhed, styrkede vor Troe og vort Haab, oplivede os med Glæde og Frimodighed til at vandre med din Kraft og Naade i Lys og Fred og Samfund med dig. Gud! du hørte vore Lovsange, du saae de Takoffere, vi frembare for dig, du gav Agt paa de Bønner, vi opsendte til din Naades Throne. O! maatte de have behaget dig, maatte de have været retskafne Hjerters tillidsfulde, ydmyge og taknemmelige Offere!

Denne var Dagen, du gjorde os: alle dens Velsignelser kom ovenfra ned til os fra dig, du Lysenes Fader! Dig alene tilhører Æren, Prisen og Tilbedelsen. Uden dig formaae vi Intet, men i din Kraft, i din Søns og hans Evangelii Kraft formaae vi alle Ting. Nedsend derfor din Aands mægtige Bistand til os, at Frugterne af denne Dags Velsignelser ei tabes for os, men vedvare til Dagenes Ende! Trofast er din Søns Løfte, at hans Kirke,

---

[1]) I manuskriptet: O Herre hør, o Herre hjælp.

bygget paa en Klippe, skal staae urokket imod hvert Anfald af Helvedes Porte. O! at vi dog med Frimodighed maatte bygge vor ganske Tillid paa denne Forjættelse, og ei forsage, om det end maatte synes, at Verdens Mørke skjuler i Forvildelsens Dage Sandhedens og Salighedens Lys; men haabefulde stadigen troe, at din stærke Arm selv strider for din Kirkes Frelse, og vældigen udfører dens Sag med Seier! Dig anraabe vi da i din Søns Jesu Christi Navn om Aand og Kraft fra det Høie til at stride standhaftigen imod dit Ords Fiender i og udenfor os, til at udbrede dit Riges Evangelium, til at bevare de dyrebare Sandheder uforkrænkede, der[1]) ene kunne føre os til sand[2]) og evig Lyksalighed. Dertil hellige og velsigne os nu og altid for din uendelige Forbarmelses og for Jesu Skyld! Amen!

Bilag No. 3. [forfattet av *C. Pavels.*]

De Collecter, der skulle bruges ved Gudstjenesten paa Reformationsfesten 1817.

A. Collect for Prædiken,

der bruges baade Fredagen den 31te October og Søndagen den 2den November.

Evige, forbarmende Fader, vor Gud og vore Fædres Gud! du, hvis Miskundhed hver Morgen fornyes over os! Lovet og priset være dit hellige Navn af os, og af alle Slægter! Jorden var øde og tom og Mørket hvilede[3]) over Afgrunden, da bød du: vorde Lys! og Lyset blev. Mulm bedækkede Jorden, og Vankundighed forblindede Folkene; da, o Gud! saaes din Herlighed: den aabenbaredes ved din eenbaarne Søn, og for dem, der sad i Mørket og i Dødens Skygger, oprandt et stort, klarskinnende Lys. Atter seirede Mørkhedens Magt, og Mennesker, der paakaldte[4]) din Søns, Jesu Christi Navn, kjendte dog hverken ham eller dig; men atter spredtes Mulmet ved dit Almagts Ord; atter opgik Lyset med fornyet Glands; og, Lov skee dig, Lysets Fader! trehundrede Aar vandrede vore Fædre, og endnu vandre vi i dets klare Skin med Glæde. Vi bede dig, o Gud! i Jesu Navn! bevar os uforkrænket den kostelige Gave, din Kjærlighed forundte os! Straf ei, som vi vel fortjente, vor Vantroe og vore Hjerters Haardhed, ved igjen at fratage os det Lys, du gav! Veiled os ved din gode Aand, at vi ei allene i Ord, men ogsaa i Gjerning og Sandhed takke dig for din store Miskundhed! Og saa[5]) antage du naade-

---

[1]) I manuskriptet er »der« rettet fra »i et reent Hjerte, hvilke«. [2]) Saaledes manuskriptet. Den trykte utgave: ham. [3]) I manuskriptet rettet fra »svævede«. [4]) I manuskriptet rettet fra »bekjendte.« [5]) Saaledes manuskriptet. Den trykte utgave: Ogsaa.

ligen, o Gud! den svage Lovsang, vi bringe dig her, indtil vi hisset skue dig Ansigt til Ansigt, og evig love dig med Englerøst. Hør os og bønhør os ved din elskelige Søn, Jesum Christum, han som lever og regjerer med dig og den Helligaand, een sand Gud fra Evighed til Evighed! Amen!

B. Collect efter Prædiken

første Dag, ligesom og anden Dag, baade til Froprædiken, og, hvor Aftensang holdes, tillige til Høimesse.

Gud vær os naadig og velsign os, og lad dit Ansigt lyse over os; at vi maae kjende din Vei paa Jorden, den Salighed, du beredte alle Folk! Lad dit Ord boe rigeligen iblandt os, saa at det forkyndes reent og uforfalsket, høres af os med andagtsfuld Glæde, bevares i fromme, dig hengivne Hjerter, og bærer herlig Frugt, dig til Ære og os til evig Salighed. Ved dette dit levende og kraftige Ord blødgjøre du de haarde[1]), befæste du de vaklende Hjerter, binde du os alle til dig og din Eenbaarne med uopløselige Baand, saa at hverken Liv eller Død formaae at skille os fra din Kjærlighed i Jesu Christo, vor Herre! Din Helligaand oplive vort synkende Mod, styrke vore svage Kræfter, at vi bevare denne Dags Minde, holde det Løfte, vi her for dit Aasyn fornyede, blive troe indtil Døden, og engang gaae herfra med stadigt Haab om Livets uvisnelige Krone! Det bede vi alle i vor Herres Jesu Christi Navn! Amen!

C. Slutnings-Collect efter Prædiken

til Aftensang Søndagen den 2den November, eller, hvor Aftensang ikke holdes, til Høimesse samme Dag.

Hellige Treenighed, Fader, Søn og Helligaand! I dit Navn begynde vi denne Fest, i dit Navn ville vi og ende den. Første og sidste Gang bød du os at opleve denne Høitidsdag her paa Jorden. Naar den atter oprinder for en kommende Slægt, naar atter Jesu[2]) Tilbedere mødes paa den i dit Tempel med Bøn og Lovsang, da ere vor Udlændigheds Dage endte, da har du hjemkaldt os alle, som levede og døde i Troens Samfund med dig, til din salige Himmel, hvor Troen er forvandlet til Beskuelse, Haabet til frydefuld Vished. Thi bede vi dig, forbarmende Fader! i Jesu Navn: bøi og dan vore Hjerter, at vi her i Tiden kunne

---

[1]) Manuskriptet: haarde Hjerter. [2]) I manuskriptet er »din Søns« rettet fra »Jesu«.

naadigen forjættede: naar jeg er ophøiet, saa vil jeg drage Alle efter mig! o drag os, drag vore Børn og alle Jordens Slægter fra Verdens Tant i dine Fodspor, ad din Vei, Du, som er Sandheden og Livet! Og lad os da, o evige Gud, Fader, Søn og Helligaand! lad os Alle, frelste fra Synd og Nød, samles eengang modnes til hisset at see din Herlighed! Og du, o Jesu! som i den Bolig, du beredte os, og forenede helligholde den store Jubelfest, naar alle dine Fiender ere dig underlagte, naar den sidste Fiende Døden er overvunden, naar du, o Gud! i al Evighed er alle Ting i Alle! Amen!

Bilag No. 4.

Kort historisk Udsigt over den christelige Kirkes Tilstand før og efter Reformationen.

[Av *S. B. Hersleb.*]

Frelseren befalede, da han forlod Jorden, og satte sig hos Faderens høire Haand, at Evangeliet skulde forkyndes for alle Jordens Folkeslag, og at alle, som troede derpaa, skulde døbes i Faderens, Sønnens og den Helligaands Navn. Der skulde, saa var hans Villie, kun være een Hjord og een Hyrde. Som Jesus det havde befalet, saa ginge og Apostlene og deres Medarbeidere trindt om i Landene, og stiftede Menigheder, der alle erkjendte Jesum Christum for Guds Søn og Kirkens Herre, og hinanden for Brødre at være. Mange haarde Trængsler og Forfølgelser maatte den første christelige Kirke udstaae saavel af Jøder som af Hedninger, og især af Roms de mægtige Keisere, der da vare Jordens Herrer; men herlig opfyldtes Guds Løfte, at Helvedes Magt skulde Intet formaae imod hans Kirke; thi omendskjøndt mange Tusinde maatte udstaae de grueligste Piinsler og Døden selv, saa voxte dog under Forfølgelserne, og tiltog med hver Dag den christelige Kirke, paa forunderlig Maade beskjærmet af Gud; og da trehundrede Aar vare tilende, bekjendte selv de romerske Keisere, og med dem mangfoldige Riger og Lande, sig offentlig til den christelige Religion, der saaledes, som Christus det havde forudsagt, fra et lidet Frøe opvoxte til et stort og herligt Træe, der overskyggede Jordens Kreds, og under hvis Grene de Mange fandt Tilflugt og Hvile, der forhen havde vandret paa Vankundighedens og Vildfarelsens Vei.

Desværre! gik det nu med de Christne, som det fordum var gaaet med Israels Børn, at naar Nøden var endt, da glemte de snarligen den Herre, der havde dem frelst. Efterhaanden reiste sig vildfarende Meninger, Strid og unyttig Kiv mellem Christi

Bekjendere, da de bleve hovmodige og selvkloge, og vilde ei med ydmygt og eenfoldigt Sind holde fast ved det skrevne Guds Ord, der end er os Vei til Salighed. Mægtige Vildfarelser indsnege sig derfor, Partier og falske Lærere opstode, Kjærligheden blev kold og Troen forvirredes, saa at de Fleste omsider troede at tjene Gud ved blot at faste og bede, ved at paalægge sig legemlige Piinsler, ved at leve ugift og i eensomme Ørkener, ved prægtige Høitider og udvortes Skikke — kort ved at vise udvortes Gudsfrygt, uden at omvende sig i sit Hjerte. Hovmod og Lyst til at herske forførte derhos og mange af Kirkens Lærere og Forstandere til at stræbe efter verdslig Magt og Anseelse, medens Overdaad og Blødhed, Vellyst og Gjerrighed, og Svig[1]) tog alt mere og mere Overhaand, ikke blot hos de Rige og Fornemme, men og hos den menige Mand. Da det Onde saaledes fik Overhaand baade i Kirken og i Staten, kunde Guds retfærdige Straf ei længere udeblive. Vilde, afgudiske Folkeslag fra Norden og Østen angreb det romerske Rige, oversvømmede den ene Provinds efter den anden, plyndrede og ødelagde de prægtige Stæder, og truede med at udrydde al Videnskab og Konst, og at forvandle de blomstrende Lande til Opholdssteder for grumme og vilde Afgudsdyrkere. Kraft til at modstaae disse Fiender fandtes ei længere hos Folkene, og ikkun Christi Lære var det, som formaaede at tæmme hine Skarer og at sætte Grændse for deres Ødelæggelse; thi efterhaanden, som de droge frem, oprandt ogsaa for dem Christendommens Lys, og de lærte at troe paa Gud og hans Eenbaarne, som havde forløst ogsaa dem. Medens saaledes det romerske Riges Vælde sank, udbredede Christendommen sig til alt flere og flere af Europas Folk, paa det at den hos dem maatte finde et Hjem i de følgende Dage, da Ordets Lys formedelst Menneskenes Synder[2]) skulde slukkes i de Lande, hvor det først var oprundet, hvor Jesus og hans Apostle havde vandret og lært. I Asien fremstod nemlig 600 Aar efter Christi Fødsel en Lærer[3]), ved Navn Mahomed, der falskeligen udgav sig for at være Guds Prophet, og som bedrog mange Folk. Med Sverdet i Haanden drog han og hans Efterfølgere frem, undertvang sig snarligen en stor Deel af de christne Lande; ja! det syntes endog nærved, at den christelige Kirke skulde aldeles udryddes paa Jorden; men Gud kom sit Løfte ihu, og blandt hine Nationer, der i den senere Tid vare blevne omvendte, opvakte han sig Helte, der med hans Hjælp sloge Fienderne, og frelste Europa; derhos trængte og

---

[1]) I manuskriptet er »Svig« rettet fra »alle haande Laster«. [2]) I manuskriptet er »formedelst Menneskenes Synder« tilføiet i margen; »Synder« er rettet fra »Ondskab«. [3]) I manuskriptet er »Lærer« rettet fra »falsk Prophet«.

900 Aar efter Christi Fødsel vare henrundne, begyndte Frelserens Lære ogsaa at forkyndes for vore hedenske Forfædre. Overtroe og Uvidenhed tog imidlertid alt mere og mere Overhaand i den christelige Kirke. Lærerne, der skulde lære Guds Ord reent og holde det høit i Ære, glemte efterhaanden selv at læse og forstaae den hellige Skrift, og indførte mangehaande Skikke og Lærdomme, Evangelii Lys alt mere og mere frem i de nordiske Lande, og da der strede imod Guds Bud. Biskopperne i Rom, der lod sig kalde Paver, eller den christelige Kirkes hellige Fædre, tilegnede sig en Magt og Myndighed, der ikkun tilkom Gud, og mange af Paverne bespottede derhos ved deres ugudelige Levnet den Herre Christum, hvis Statholdere paa Jorden de udgave sig for at være. Saaledes lærte man Folket at troe, at Paverne ei kunde feile, at de havde Ret til at afsætte Konger og bortgive Nationer, at de for Penge kunde give Syndernes Forladelse, endog for Misgjerninger, man agtede at begaae, og at de, omendskjøndt Gud allene kjender Hjerterne, havde Magt til at give afdøde Christne Navn af Hellige, hvilke man skulde bede til, som vare de Guder. Præsterne forbød man at gifte sig, paa det at de blot skulde være Paven hengivne, og selv Alterens Sacramente vovede de at forandre tvertimod Christi Befaling; thi de bød, at ikkun Præsterne maatte drikke Vinen i Herrens Nadvere: til alle andre uddeeltes ikkun Brødet. Gudstjenesten forrettedes i et fremmed Sprog, som Almuen ikke forstod, og Præsterne selv vare for største Delen aldeles uvidende; man underviste ei de Unge i den christelige Børnelærdom, og lod dem gjerne være uvidende om Guds Villie, naar de blot adløde hvad Paverne og deres Tjenere befalede dem. Den hellige Skrift var i disse Mørkhedens Dage en lukket Bog, som ingen læg Mand kunde eller maatte læse, og som kun faa af Præsterne kjendte noget til; derimot lærte Gamle og Unge alskens Fabler og urimelige Opdigtelser [1]), der bestyrkede denne Overtroe og Uvidenhed. Man tilbad afdøde skrøbelige Mennesker, og stolede stundom mere paa deres Hjælp, end paa den almægtige Gud; Billeder af Træe og Steen, og de jordiske Levninger af henfarne Christnes Liig viste man Guddommelig Ære, og troede, at de syndige Mennesker kunde fortjene sig Guds Naade, som en skyldig Belønning. Ved Gaver til Kirker og til de Geistlige haabede man at kunne løskjøbe sig fra Pine og Straf efter Døden, og paa Iagttagelse af de udvortes Skikke dreves langt mere, end paa Omvendelse fra Synden og levende Troe. Fremstod der nu eet eller andet Sandhedens Vidne, der talede imod dette Afguderie og de herskende Laster, der vilde, at man først skulde spørge om

[1]) I manuskriptet er »urimelige Opdigtelser« rettet fra »Eventyr«.

hvad Guds Villie var, og adlyde ham mere end Menneskene, saa forfulgtes han med Ild og med Sværd, og mange Tusinde ere blevne piinte og myrdede, fordi de ei vilde antage alt det, som Paverne og deres Tjenere befalede dem at troe og gjøre. Saaledes blev den fromme Johannes Hus Aar 1415 efter Christi Fødsel levende brændt ifølge de forsamlede Biskoppers og Pavers Beslutning, fordi han dadlede de i Kirken[1]) herskende Laster, og lærte, at baade Brød og Viin efter Christi Ord skulde uddeles i Alterens Sacramente til alle Christne, som gik til Herrens Bord. Ved Siden af deslige Vildfarelser og Sandhedens Underkuelse saae man de frækkeste Laster aabenbar at udøves uden Skam og uden Straf endog af dem, der vare Ordets Tjenere. Vellyst og Drukkenskab, Gjerrighed og Meeneed, Røven og Myrden vare gængse Laster, ved hvilke selv mange af[2]) Paverne bespottede Gud, og medens den største Deel af Folket beherskedes af den dybeste Uvidenhed og Overtroe, fandtes der ei faa, der i Hjertet fornægtede baade Faderen og hans Eenbaarne. Ilde stod det derfor til med den christne Kirke paa den Tid, og var det saaledes bleven ved, da maatte vel omsider Guds Menighed være bleven udslettet af Jorden. Men den evige Kongernes Konge, der saa tidt paa forunderlig Maade frelste sit Folk, satte ogsaa denne Gang, da Tiden var kommen, Fordærvelsen Grændser, og opvakte sig en Tjener, der med Guds Aands Bistand adspredede Mørket, og seirede over Pavernes Magt, under hvilken selv de mægtigste Konger havde maattet ydmyge sig, og mod hvilken hele Nationer forgjæves havde stridt. Dette Guds udvalgte Redskab var den fromme Morten Luther, der Aar 1483 blev født i Sachsen i Tydskland af fattige Forældre. Med dyb Bedrøvelse saae han de herskende Laster, og grandskede med stor Flid og med brændende Bøn til Gud[3]) i den hellige Skrift for at erfare, hvad der var Guds Villie, og hvad der ikkun var Menneskers Bud. Styrket af Guds Aand lærte han og at forstaae Guds Ord retteligen, og saae nu klarlig, hvilke skammelige Vildfarelser der herskede i Guds Kirke. Kaldet til Lærer ved det nye Universitet i Vittenberg i Sachsen talte han høit imod de falske Lærdomme, og den 31te October Aar 1517 opslog han offentlig et Skrift, i hvilket han forkastede blandt flere papistiske[4]) Vildfarelser ogsaa i Særdeleshed Læren om, at man for Penge kunde faae Syndernes Forladelse uden sand Anger og Omvendelse. Vel søgte Paverne og deres Tjenere baade

---

[1]) I manuskriptet er »i Kirken« tilføiet i margen. [2]) I manuskriptet er »mange af« tilføiet i margen. [3]) I manuskriptet er »med brændende Bøn til Gud« rettet fra »Anstrengelse«. [4]) I manuskriptet er »papistiske« tilføiet i margen.

ved Løfter og Trudsler, baade ved snedig Tale og ved voldsomme Forfølgelser at bringe ham til at tie; men urokket og uforfærdet vedblev den kjække Sandhedens Talsmand med Tale og Skrift at bekæmpe de Vildfarelser, som vi forhen have hørt vare almindelige paa den Tid, og mange saavel Læge som Lærde, baade Fyrster og Almuesmænd, hørte med Glæde hans kraftige Ord, aabnede Øine og Hjerte for Sandhedens Røst, og afkastede det Aag, hvorunder de før vare Trælle.

Omsider stevnedes Luther til at møde for en Rigsforsamling, hvis Formand var Tydsklands mægtige Keiser Carl den femte, og Mange fraraadede ham at drage derhen, da de frygtede for, at det vel vilde gaae med ham, som det gik med Hus; men bered til at offre Livet, om saa var Guds Villie, for den gode Sag, og stolende trygt paa den Almægtiges Bistand, drog han trøstig derhen, og bekjendte frimodig for de forsamlede Fyrster, at han Intet kunde erkjende for Sandhed, som stred imod Guds klare tydelige Ord i den hellige Skrift. Da man derfor paa ingen Maade kunde bringe ham til at kalde, hvad han havde lært efter Guds Ord, tilbage, saa lod vel Keiseren ham efter sit givne Løfte reise uantastet hjem; men dømte ham derhos til at være en fredløs Mand, hvem enhver ustraffet kunde myrde. Dog Gud den Almægtige holdt sin Haand over Luther, og opvakte flere baade mægtige og lærde Mænd, der med Gjerning og Tale forsvarede ham, og især tog hans Landsherre, Churfyrste Frederich i Sachsen ham under sin kraftige Beskjærmelse.

Imidlertid vedblev Luther med utrættelig Iver og Kraft at virke for det store Verk, han havde begyndt, og paa det at enhver Christen maatte kunne selv læse den hellige Skrift, og af den lære at kjende Guds Villie, af den hente Trøst og Kraft, oversatte han i sit Modersmaal den hellige Bibel, der fra først af er skrevet paa det hebraiske og græske Sprog. Dette vanskelige og sær vigtige Arbeide lykkedes ham og med Guds Bistand ganske ypperligen, og er det efter hans Oversættelse, at vor danske Bibel siden blev forfattet. Derhos udarbeidede han og sin liden Katechismus eller Børnelærdom, efter hvilken de Unge, som hidtil levede i den dybeste Vankundighed, bleve underviste om Gud og hans Villie; ved mangen herlig gudelig Psalme[1]) har han trøstet og opløftet de andægtige Sjele, og endelig har han ogsaa skrevet mange andre opbyggelige Bøger, der gaae ud paa at udlægge og forklare den hellige Skrift, at undervise de Eenfoldige, og at gjendrive Modstanderne. Luthers Arbeide blev heller ikke forgjæves. Mange Fyrster og Lande afkastede, underviste ved ham, Pavens

---

[1]) I manuskriptet er »Psalme« rettet fra »Sang«.

Kong Christian den Tredie den Lutherske Reformation i Kongerigerne Danmark og Norge Aar efter Christi Fødsel 1536. Selv efter at Luther Aar 1546 var salig hensoven i Herren, vedblev hans Lære og Exempel kraftigen at virke, og bidrog endog hos de catholske Christne, der fremdeles erkjende Paven for Kirkens jordiske Overhoved, til at svække Vankundighedens og Overtroens Magt, og til at gjøre Undertrykkelsen mindre. Saalænge Luther Aag endnu, medens han levede, og navnligen indførte høisalig levede, skjænkede Gud den evangeliske Kirke Fred, men efter hans Død maatte den udstaae en haard og langvarig Kamp. I 30 Aar førtes Krigen i Tydskland, og var det især den tappre svenske Konge Gustav Adolph, der, næst Guds Hjælp, reddede den protestantiske Kirke fra at underkues. Da saaledes det store Reformationsverk var bleven fuldendt og befæstet, bar det og Europa de herligste Frugter. Videnskaberne opblomstrede, Overtroen nedkuedes, Folkenes Lænker brødes og Kundskaben om Guds Ord udbrededes ogsaa til menig Mand. Man lærte at kjende, at det ei var ved Baal og Sværd, at man skulde føre sine Medmennesker til Guds Rige, og de papistiske Vildfarelser, som vi forhen opregnede, læres[1]) ei mere i den protestantiske Kirke. Desværre! med Hveden er atter ogsaa Klinten fremvoxet. Alt som Kundskaben steg og udbrededes, tiltog ogsaa Selvklogskab og Vantroe; med Friheden voxte ogsaa den tøilesløse Frækhed og Letsind; Vellyst, Begjærlighed efter de jordiske Goder, Overdaad, Blødhed og Hovmod true atter med at opsluge Guds Kirke paa Jorden. Den hellige Skrift er aabnet for alle, men faa ere de som bruge den med Andagt; mange mene, at de ved gode Gjerninger uden Troe kunne fortjene sig den evige Salighed og glemme den Frelser, der gjenløste dem; ja! sørgeligt er det at sige — end flere gives der vel, der hverken tænke paa Gud eller Saligheden, der ikkun tjene deres onde Lyster, og bespotte med Gjerning og Ord den almægtige Gud og hans Villie. Trehundrede Aar ere henrundre fra den Dag af, da Luther offentlig fremstod til Kamp mod Mørkhedens Magter, og derfor samles i Dag den Menighed, der kalder sig med hans Navn, for i Guds Huus at frembære rene Hjerters Tak og Priis til den Almægtige, som atter bød Lyset oprinde; for at bede ham for sin Søns Jesu Christi Skyld fremdeles at bevare og beskjærme sin Kirke; og for med den Helligaands Bistand at faae Øine og Hjerter opladte for Guds Ord, at det maatte gjennemtrænge og oplive de døde Hjerter; vække hos os en sand Troe, brændende Kjærlighed og et urokkeligt Haab, og saaledes atter gjenføde Guds Kirke paa Jorden!

---

[1]) I manuskriptet er »læres« rettet fra »findes«.

II.

Biskopernes Indbydelser

forfattede ifølge kgl. resolution av 14. april 1817.

1. Dr. theol. F. J. Bech til Akershus [nu Christiania og Hamar] stift. 2. C. Sørenssen til Christianssands stift. 3. C. Pavels til Bergens stift. 4. Dr. theol. P. O. Bugge til Trondhjems stift. 5. M. B. Krogh til Nordlands og Finmarkens [nu Tromsø] stift.

1.

F. J. Bech til Akershus stift.

Indbydelse til Aggershuus Stifts Menigheder, at feire den Lutherske Reformations tredie Jubelfest, den 31te October og nogle følgende Dage. Forfattet efter Kongelig naadigst Befaling af Biskop Dr. **F. J. Bech.** Christiania 1817. Trykt i Opfostringshusets Bogtrykkerie af A. Jensen. 8 s. 4°. (*Univ.-Bibl.)

Christelige Menigheder!

Det stunder mod en af de mærkværdigste Dage, som Jesu Navns Bekjendere kunde opleve; en Dag, høist vigtig for alle Christne, som redeligen stræbe efter at dyrke Gud i Aand og Sandhed; den Dag, da Evangelii Lys begyndte paa nye at frembryde igjennem Vankundigheds lange Nat, som i Aarhundreder havde indhyllet Christendommen i sit skumle Mørke; den Dag, da Doctor Martin Luther optraadte første Gang offentlig imod Pavemagtens Vælde og Uretfærdighed, og med Kraft og uforfærdet Mod forsvarede de Christnes Frihed.

Denne mærkværdige Dag var den 31te October i Aaret 1517 efter Christi Byrd. Trende Aarhundreder ere forløbne siden denne store Begivenhed, og som taknemmelige Christne skyldigen mindede paa høitidelig Maade i Aarene 1617 og 1717. Os bliver, ifald Gud saa vil, den Glæde forundt, at opleve denne Begivenheds tredie Jubelfest, paa næstforestaaende 31te October og flere følgende Dage, hvilke Hs. Majestæt, vor elskelige og Gud hengivne Konge, haver under 14de April sidstleden naadigst opfordret Norges Byer og Bygder, til at feire med gudeligt Sind og værdig Høitidelighed.

I vide, Christne! hvor høiligen vi have Aarsag til at gaae denne vor Konges Villie med glad Lydighed imøde. I vide, at

det Sandhedens guddommelige Lys, der med Jesu Christi Komme blev tændt for Verden, vel blev i Begyndelsen hadet af dem, som mere elskede Mørket, end Lyset, fordi deres Gjerninger vare onde; men at det dog klarligen skinnede for saare Mange, der sadde i Mørket og i Dødens Skygge; ja selv under Forfølgelser udbredte sig vidt og bredt til Jordens Folkeslag.

Men, da Tvang og Undertrykkelse ophørde, og Christne fik Frihed til offentlig Bekjendelse af Jesu Navn, begyndte de at forfølge hverandre indbyrdes. Om ubetydelige Ting opstod der vanærende Tvistigheder, som sønderreve det Fredens Baand, der skulde bevaret Aandens Enighed. Det ene Partie attraaede meer, end det andet, at herske over Guds Menigheder. Omsider steeg Hovmod, Gjerrighed og Herskesyge til den Høide, at en Pavethrone blev opreist; og de Mennesker, som sadde sig paa den, hadde Frekhed nok, til at kalde sig Christi Statholdere paa Jorden. De gjorde sig til Herrer over Medchristnes Samvittigheder, og gave deres Befalinger Navn af guddommelige Bud, hvor aldeles og aabenbart de end strede imod Guds klare og tydelige Ord. Deres Iver og Bestræbelse gik ud paa, at forvandle Tilbedelsen i Aand og Sandhed, til et tankeløst Aag under byrdefulde Ceremonier, og til Helgenes afgudiske Dyrkelse. Paa det Menneskene ei skulde selv kunne prøve og dømme, tillukkede man den hellige Skrift for dem, og under haarde Straffe forbød menig Mand Bibelens Læsning; ja drev Ugudeligheden saavidt, at man offentlig falbød og solgde Synders Forladelse for Penge.

Saaledes stod Sagen, Christendommens hellige Sag, da Luther paa hiin 31te October, dreven af Guds Kraftes og Sandheds Aand, begyndte offentlig at lægge Grundstenen til sin store Bygning, Reformationen. Med et mageløst Heltemod, styrket af en urokkelig Troe paa Forsynets Villie og Bistand, baade talede, skrev og arbeidede han utrætteligen, imod den frygtelige Paves og hans talløse mægtige Tilhængeres Vildfarelser; og lod sig ligesaa lidet forlede af Smiger og Overtalelser, som han lod sig skrække af deres Magt og Trudsler, eller af de Banstraaler, de nedlynede over ham.

Pave og Keiser, Konger og Fyrster, Verdslige og Geistlige sammenrottede sig til hans Undergang. Hele Europa kom i Bevægelse. Imidlertid kjæmpede nogle ædle Fyrster for den gode Sag, og Folket i mange Lande ønskede med stor Attraae dens Fremgang. Men Forsynet vilde have sin Kirke renset og forbedret, og dertil var under dets Styrelse skeet i de foregaaende Tider mange Forberedelser. Ligesom med legemlige Øine saae Verden Stadfæstelse paa den Sandhed: at som Gud vil, saa maae Alt skee; thi synlig udrakte den Almægtige sin Haand, og virkede med guddommelig Kraft i sit udvalgte Redskabs Skrøbelighed.

Reformationen blev efterhaanden stedse mere yndet, og i mange Lande antaget, og fandt ligeledes Indgang i vort Fædreneland, hvor den i Aaret 1536 blev offentlig indført. Snart sporedes dens velgjørende Virkninger i de sande og store Velsignelser, den udbredte over os og vort Fædreneland, over saamange Nationer og Slægter. Meer og meer opklaredes Mørket, som hidtil skjulte Christenheden, Sandheds Lys opgik baade for Folk og Fyrste, Bibelen blev aabnet for Enhver, som vilde læse og granske i den, Samvittighedens Tvangsbaand løstes, den rette Gudsdyrkelse i Aand og Sandhed efter Jesu Lære blev frie og ubunden. Og dette upaaskjønnelige Gode haver Forsynet bevaret os uafbrudt indtil nu i de trende sidst henrundne Aarhundreder.

Medchristne! hvo iblandt os kommer dette ihu, og ei skulde røres af hellig Glæde over denne Guds Naade, ei skulde gjennemtrænges af hellig Drift og Attraae efter at udbryde i Lov og Tak til den evige Forbarmer, som atter udfriede os af hiin ulyksalige Aands Trældom, og paa nye gjenfødte vor hellige, men af Fabler og Menneskedigt forvendte Religion!

Tænker Eder den Tilstand, i hvilken vi maatte have været, dersom denne Guds Gjerning ikke var skeet, dersom dens Velsignelser ikke havde strakt sig til os! Hvad, om vi endnu sukkede under Overtroens Aag, endnu bundne i hine Vankundigheds Lænker lode os henføre til hiin tankeløse, ængstelige og ufrugtbare Dyrkelse, efter Menneskebud og Paafund, og ei med Guds Børns sønlige Udkaarelses Aand torde tilbede den Høieste, som en kjær Fader! Hvad, om den Bog, som indeholder det evige Livs Ord, fremdeles var tillukket for os, og vi ei torde ransage de Ting, som Forbarmeren deri haver aabenbaret os! Hvad, om vi endnu byggede vort Haab, vor Trøst, vor evige Salighed paa blind Tillid til Menneskers Ord og tomme udvortes Gjerninger, og ei paa den eneste faste Grundvold, Troen paa den Forløsning, der skete ved Christum Jesum!

Fra saamange ulyksalige Vildfarelser bleve vi frelste, Natten forgik, og Salighedens Dag lyste op over vort Fædreneland, vi friedes fra vore Fienders Hænder, Overtroens og Vankundighedens Magt, og atter blev Adgangen aabnet for os til Christnes herlige Frihed.

Derom er det, vor gudfrygtige Konge har mindet os, og, Selv besjælet af Jesu Evangelii uforfalskede Lære, har tilkjendegivet os Sin Villie, om den Maade, hvorpaa Hans Undersaatter skulde værdigen betænke og forkynde hverandre den Frelse, der er dem vederfaret.

Vi høre da hans Kongelige Faderbud, hans Formaninger og Opmuntringer. Vi høre dem ikke allene som vor Konges Befalinger, ei allene som Landsfaderens Paamindelser, men som Ord,

talte i Religionens, i Guds Navn, til frie Christne, der selv indsee, erkjende og føle Storheden af den Velgjerning, hvormed ogsaa vort Fædreland blev velsignet! Helliger Mindet, det er Kongens Villie og Bud, om hiin mærkværdige Dag, paa hvilken Redskabet i Forsynets Haand, Dr. Martin Luther, første Gang erklærede Guds Ords Fiender offentlig Kamp! Indvier den og nogle følgende Dage til gudelige Betragtninger og Øvelser, til høitidelig og værdig Andagt, til festlig Helligholdelse! Lader, saavidt muligt, de verdslige Sysler og Arbeider hvile i de Dage! Baade med Hjerternes stille Andagt, og i Samfund med hverandre, i Herrens Huse, paa Landets Høiskole, i de lærde og flere andre Skoler, ihukommer, hvad Gud paa hiin Dag gjorde til Frelse for os, for sin Søns Jesu Navns Bekjendere! Tiltaler hverandre med Psalmer og aandelige Sange, i det I synge yndigen i Eders Hjerter for Herren! Bringer den himmelske Velgjører velbehagelige Offere, i det I aabne Hjerterne for Eders trængende Brødre, gjører godt og meddeler, indgyder Trøst i den Bedrøvedes Barm, hjælper og husvaler den Nødlidende! Men for alting feirer ikke disse Dage, blot med Bønner og Lovsange, med Andagtens Øvelser, og udvortes gode Gjerninger! Ransager Eders Indre, og prøver det nøie; helliger Gud Eders Sjæle, med rene, oprigtige og sande christelige Forsætter, herefter at ville med Flid og Redelighed grunde paa hans Lov, adspørge hans Ord, at I, deri maae finde Sandheden og Veien til Eders Salighed; at daglig Fremvext i christelig Troe og Retskaffenhed maae vorde Frugterne af vort festlige Minde om den Guds Naade, der er os beteet! — Saa vilde, saa bød vor Konge viseligen, at de Dage skulde feires.

Medchristne! Lader os gaae frem efter disse Forskrifter, efter disse Kongelig faderlige Raad og Opmuntringer: da opreise vi værdige og varige Minder om Dagen, da Gud i Naade besøgte sit Folk! Derfor var det jo, at Luther streed saa mandigen, arbeidede saa utrætteligen; derfor at Forsynet virkede saa øiensynligen, saa mægtigen i og med ham, at det indsluttede Guds Ord skulde faae frit og ubehindret Løb. Derfor oversatte han den hellige Skrift i sine Landsmænds Sprog, hvorefter den igjen blev oversat i vort og andre Folks Tungemaal, at den skulde komme i menig Mands, i Alles Hænder, at den skulde læses af Alle, at Enhver kunde see, hvorledes det havde sig med de Lærdomme, man forkyndte under Navn af Christi Lære. Dette skal ikke forgjæves være skeet, denne Guds store Hovedhensigt med Reformationen maae og bør opfyldes, dertil forene vi os, i helligt Samfund, i Aandens Enighed ved Fredens Baand, dertil oprette vi Pagt med hverandre, at ville og virke samdrægtigen, til at Bibelen maae komme og findes i hver Mands Huus, at den der forvares som en kostbar

Skat, at den daglig bruges og ransages som den ubedragelige Kilde, hvoraf vi skulle øse Trøst og Haab og Styrke for vor Troe og Frimodighed i Liv og Død.

Derfor var det, at Luther skrev og udgav i Trykken sine Catechismer, sine Lære- og Andagtsbøger, at Gamle og Unge skulde udfries af Uvidenheds Mørket, og overføres til Sandheds Lys og Kundskab. Hvad kunde vi da bedre gjøre, hvorledes rettere mindes hiin mærkværdige Dag, end naar vi paa dens Jubelfest stifte og opreise saadanne Erindringstegn, som kunde staae til Velsignelse over vore Børn og Fremtidens Slægter? Vor Luther vilde med sine herlige Arbeider for Ungdommen, at den skulde oplæres og undervises betimelig om Christendommens saliggjørende Sandheder. Hvor gjerne skulde vi forstaae dette; og, imedens vi komme hans Fortjenester ihu, indgaae i Forbund med hverandre, om at forene vore Bestræbelser paa at fremme hans velsignende Hensigter!

O, hvor glædeligt, hvor behageligt for Gud, om vor Festes Høitid bar saadanne Frugter, om det blev Følgen af vor Skjønsomhed paa Reformationens Velgjerninger, at Guds Menigheder besluttede i christelig Samdrægtighed, at opbygge en Christendoms Skole i enhver Bye og enhver Bygd, med denne saa høit fortjente Indskrift:

Luthers Minde!

Kommer da, og lader os tilbede for Herrens Ansigt; kommer og lader os opreise hellige Minder i troende og forbedrede Hjerter; kommer og lader os række hverandre trofaste Hænder, og broderligen indgaae Pagten: at forevige vor Luthers Navn iblandt os, ved at udbrede den hellige Skrift, saa at hvert Huus og hver Familie i Landet snart maae vorde forsynet med denne dyrebare Guds Gave; og ved at sætte ham i vore Menigheder hiint Ihukommelsestegn om hans upaaskjønnelige Fortjenester af Ungdommens Underviisning! — Da skal vor Jubelfest vorde feiret med værdig Andagt og Høitidelighed, værdig Luthers udødelige Navn, velsignet for os og de kommende Slægter, en sand Fest til den Høiestes Ære og hans Naades Velbehag over os.

Dertil hellige Gud os alle, og forlene os sin Aands Kraft og Bistand for Jesu Christi Skyld!

2.

C. Sørenssen til Kristianssands stift.

Indbydelse til Christiansands Stifts Menigheder i Anledning af den forestaaende Jubel-Fest. Christiansand, 1817. Trykt af J. Johansen hos O. P. Moe. 2 bl. 4°. (*Riksarkivet, 1ste Dept. JlS. 14/11 1817.)

Snart nærmer sig, efter trende Seklers Henfart, Aarsdagen for den ved Luther iværksatte Reformation.

Det var den 31te Octob. 1517 han, synligen fremvinket af Forsynet, første Gang offentligen traadde frem som Sandhedens og Menneskehedens uforfærdede Talsmand.

Fortjener nogen Handel, foretaget af Mennesker, høitideligen at erindres, da er det denne, som gjengav Jesu Lærdom dens gjennem Aarhundrede mere og mere tabte Reenhed, Menneskeheden dens gjennem Aarhundrede mere og mere fralistede Rettigheder.

Dybt laae Europa synket under Overtroens og Vankundighedens Jern-Aag, hvis tyranniske Indflydelse fremkaldte de sørgeligste Følger.

Borger-Samfundet unddroges mange af dets vordende Lemmer, som i Steden for at virke til Held i Staten, og udbrede Glæder i det huuslige Liv, hengaves i Klosterne til Dorskhed og Lediggang, ja ofte til de afskyeligste Laster; eller, skjøndt friske og føre, vankede omkring som Betlere, aftryglende den arbeidende Mand hans Møiers Frugter, for derved at berige hine unaturlige Stiftelser.

Fyrsterne gjordes vaklende paa deres Troner, saasnart de tillode sig at ville indskrænke hine anmassede Misbruge, hvorimod enhver Indvending var en Brøde, der ofte satte et heelt Folk i Band, det er med andre Ord: bød alle gudstjenstlige Indretninger standse, ja nægtede de Døde selv Hvile ved Siden af deres Fædre, nedsynkende Riger og Lande i qvælende Mismod, for hvis Afværgelse eller Ophævelse Regenterne ofte maatte nedlade sig til de uværdigste Ydmygelser; — og vovede nogen Privat, Verdslig eller Geistlig, Enkelte eller Flere, at opløfte Stemmen mod de herskende Uordener, da bleve de grusomste Forfølgelser, lige indtil Baalet, Lønnen, hvorom Albigenserne, Joh. Huss, foruden mange flere, kunne anføres som Exempler.

Men hvilke Uordener mere oprørende end hine, mod hvis mindste Anke det frækkeste Magtsprog paabød Taushed; Bibelen var som en tillukt Bog, hvis Læsning var menig Mand forbuden; — meget af det der hørtes i Templerne, fremsattes i et fremmed Sprog, som ofte ikke de forstode der frembare samme; — og hvad der foredroges i Landets Tungemaal, var ofte en aabenbar Fordreielse af Guds rene Ord, eller et Sammenvæv af de elendigste Fabler og Opdigtelser, hvilke alle havde til Hensyn at lænkebinde Tilhørernes Fornuft og gjøre dem til Slaver af den groveste Overtroe, for des lettere at kunne drage Fordeel af deres Uvidenhed efter Forgodtbefindende; — den dyrebare Lære om Gud som en ved Jesum forsonet Fader vovede man saaledes at forvandske, henvisende, tvertimod Skriftens Lære, den bedende til Helgene, hvilke dog selv kun havde været svage, skrøbelige Mennesker; — ikke Henvendelse til Gud i Jesu Navn og for Jesu Skyld om de begangne Overtrædelsers Udslettelse; — ikke oprigtig Anger og

alvorlig Forbedrings-Lyst; men tomme Ceremonier eller Penge aabnede Synderen Tilgivelse, Tilgivelse for de største Forbrydelser, endog for dem han forsætlig vilde begaae.

Virkningen heraf paa Sædelighed og Vandel lader sig let beregne; — de skrækkeligste Laster og Uteerligheder, hvormed de første Geistliges Liv ikke sjelden hørtes besudlet, udveltede sig med en rædsommelig Fart over alle Selskabets Klasser; — og naar den Sætning offentligen forkyndtes og lærtes, at Penge kunde udslette enhver Forbrydelse, af hvilken Art den saa var, hvad mere Dæmning da tilbage for Udaad?

Denne grove Vildfarelse var den som først vakte vor Luther, fra denne var det han gik over til de øvrige, han med Held og med Hæder nedrev.

Fra denne hans Fremtrædelse nyt Lys over hine Misbrug; nyt Lys over Religionens og Menneskelighedens Mishandling, og begge igjen tilbagegivne deres frarøvede Rettigheder; — nu aabnedes Bibelen for alle; nu forkyndtes ikke længere fanatiske Foretagender, afdøde Menneskers Paakaldelse, eller aflokkede Pengesummer, men Jesu Fortjeneste og Troen paa ham, samt en Vandel stemmende hermed, som det eneste Middel til Salighed; — nu kaldtes Borgeren til Virksomhed, og Lediggang blev ikke længer Fortjeneste.

Hvo skulde da ikke ophøie den Dag, fra hvilken saa mange velsignelsesrige Følger i de vigtigste Henseender nedstrømmede over os!

Men hvorledes høitideligholdes den værdigst? — Maaskee ved støiende Forlystelser eller Overdaadigheds Samlinger? Nei, slig en Fremfærd vilde være upassende den Aand, som besjelede Luther, aldeles upassende paa den nye fremkaldte Jesu Lære.

Et Hjerte omgivet af Eftertanke, løsrevet fra jordiske Sysler, og opfyldt af stille Taknemmelighed mod Gud, hvis Forsyn skjenkede os denne Dag tilligemed dens store Følger, være vor Ledsager til vore Templer for der at ophøie Hans uendelige Miskundhed, den første Prydelse, hvormed vi søge at forskjønne Festen!

Denne Taknemmelighed tee sig virksom i en Vandel, stemmende med Religionens luttrede Lære, at vi redeligen bestræbe os for at nytte det dyrebare Jesu Ord, som Guds Forsyn ved Luther har gjenskjenket os og efter Evne søge at lette dets Udbredelse! — at vi omhyggeligen søge at nedlægge den Letsindighed, som alt for længe har opløftet sit frække Hoved; al den usle Egennytte, som alt for længe har betegnet sin Fremgang med Skjendsel, og de mange uværdige Fiendskaber, som saa ofte have vanæret Christnes Samfund!

Sand Gudsfrygt, Retskaffenhed og Broder Sindelag følge der-

imod vor Bane, at vi ikke blot disse Festens Dage, da Goddædighed maa tale for sig selv, række, saavidt vore Kaar tillade det, gavmild Haand til vore Trængende, men indvie vor forestaaende Tid til usminket Gudsfrygt og virksom Broderaand tjenende Gud i Hellighed og Retfærd, og visende vor Troe i gode Gjerninger, da handle vi værdigen Jesu Lære, og da kunne vi vente at møde ham og hans trofaste Discipel Luther til større og varigere Jubel i en bedre Verden efter denne.

Gud skjenke for Jesu Skyld Naade hertil! Han lade en snar Reformation i Sæder og Tænkemaade til det bedre, som vort Fædreneland saa synligen og høilig tiltrænger, vorde Frugten af den forestaaende Fest! Saa lyder det varme Ønske fra mit Hjerte, hvormed jeg, efter vor faderlige Regjerings Bud, skal paa det inderligste, i Religionens og Menneskehedens hellige Navn, anbefale Christiansands Stifts Menigheder den nu sig nærmende Jubel-Fest til fortjent og værdig Høitideligholdelse!

Christiansand d. 1ste September 1817.

C. Sørenssen.

3.

C. Pavels til Bergens stift.

[Indbydelse] (uten titel, trykkested og aar) [Christiania 1817]. 2 bl. 4°. (*Riksarkivet, 1ste Dept. Henl. Sager 1817.)

Biskoppen over Bergens Stift ønsker Stiftets samtlige Menigheder Naade og Fred af Gud vor Fader ved vor Herre Jesum Christum!

Det er tilbørligt, elskelige Medchristne! at vi daglig opløfte vore Hjerter med Tak til Gud, alle gode Gavers kjærlige Giver, ogsaa for de timelige Velgjerninger, han beviser os. Hans Miskundhed er hver Morgen ny over os; han sender Regn og frugtbare Tider fra Himlen og fylder vore Hjerter med Glæde; han oplader sin Haand, og alt det, som lever, mætter han med Velbehag. Men er den udødelige Sjel meer end det forkrænkelige Legeme; er det Spørgsmaal: »hvad skal jeg gjøre, at jeg kan arve det evige Liv?« langt vigtigere end det: »hvad skal jeg æde? hvad skal jeg drikke? hvormed skal jeg klæde mig?«; hvor meget større maa da vor Glæde og Taknemmelighed være, naar vi betænke, hvorledes vi ved Jesum Christum vor Frelser ere førte fra Mørket til Lyset, fra Satans Magt til Gud! Og naar vi saa drage til Minde,

hvilken hemmelig og aabenbar Modstand Jesu hellige Evangelium har mødt næsten overalt paa Jorden, hvorledes man har søgt med List at undergrave og med Vold at omstyrte den Kirke, vor Frelser grundfæstede; og at den dog endnu staaer urokkelig, at Helvedes Porte slet intet have formaaet imod den, — vel maa da enhver af os udbryde: »Min Sjel ophøier Herren, og min Aand fryder sig i Gud min Frelser; thi han haver gjort store Ting imod os, Han, som er mægtig, og hvis Navn er helligt!« —

Det er nu 300 Aar, siden Evangelii Lys, der ved Menneskers Vankundighed og Overtroe og Herskesyge næsten syntes aldeles slukt paa Jorden, tændtes igjen under Guds besynderlige Styrelse ved hans udvalgte Redskab, Doctor Martin Luther. Det er især i vore nordiske Lande dette Lys fra den Tid har straalet i uformørket Klarhed, saa at medens mange Folk vandrede og desværre endnu vandre i Mørket og i Dødens Skygger, er Herrens Herlighed opgangen over os, og vore Forfædre i mange Led frydede sig og vi fryde os ved at skue den. Vi kjende fra vor Barndom den hellige Skrift, der kan gjøre os vise til Salighed. Uden Indblanding af Menneskepaafund og Menneskebud prædikes Guds Ord i vore Kirker, som Jesus og hans Apostle forkyndte det; vi vide Alle, hvad vi skulle troe og gjøre, og vide vi det ikke, er Skylden vor egen. — Det var den 31te October 1517, at dette velsignede, for os Alle høist velgjørende Reformationsverk begyndte; derfor have og dette Riges gudfrygtige Konger i de to forrige Aarhundreder budet denne Dag at være en Høitidsdag over det hele Land, da Guds Menighed samledes i Templerne, og takkede ham for hans naadige Beskjærmelse over sin Kirke, og bad: O Herre, hjælp fremdeles! lad det ogsaa herefter vel lykkes! Og dette Exempel følger ogsaa med christeligt Sindelav den Konge, som efter Forsynets Styrelse nu sidder paa Norges Throne. Fredagen den 31te October og den næstpaafølgende Søndag holdes i alle Rigets Kirker, saavidt disses Beliggenhed og Lærernes Antal det tillader, en Takke- og Bedefest, til hvis Høitideligholdelse jeg, efter Kongens Befaling, som Stiftets første geistlige Embedsmand, alvorligen og indstændigen opfordrer Eder! —

At Søndagen er en Hviledag, da vi bør afholde os fra legemligt unfornødent Arbeide, men derimod bør indfinde os i Herrens Tempel for at høre hans Ord samt love og tilbede hans hellige Navn, er Eder alle fra Barndommen bekjendt; og denne sjeldne Fest maa i det mindste være os ligesaa hellig og høitidelig, som vore ugentlige Andagtsdage. Af disse have vi 60 om Aaret, denne indfalder kun eengang i hundrede Aar. Ansees det derfor billigen som Helligdagsbrøde, naar vi paa Herrens Dag befatte os med jordiske Forretninger, som kunde været udførte den foregaaende eller op-

sættes til den følgende Dag: paadrage vi os med Grund Mistanke for at være Guds og hans hellige Ords Foragtere, naar vi uden sand Fornødenhed af Magelighed og Letsind blive hjemme fra Kirken den ene Søndag efter den anden; hvormeget mindre vare vi at undskylde, om vi paa denne vigtige Fest syslede hjemme med vore jordiske Ting, istedetfor at møde i Herrens Huus, og i Aandens og Troens Samfund med vore medforløste Brødre lovsynge Ham, som bød Lyset skinne frem af Mørket, og at styrkes i den salige Forvisning, at intet, hverken Liv eller Død, hverken det Nærværende eller Tilkommende skal skille os fra Guds Kjærlighed i Christo Jesu vor Herre. Forsamler Eder altsaa i Herrens Tempel med andagtsfulde Hjerter, der ikke adspredes ved Sorg for dette Livs Næring eller andre jordiske Tanker og Begjerligheder, men ere stadigen henvendte paa det Ene fornødne! Festen indfalder paa en Aarstid, da de Fleste iblandt os intet gyldigt Paaskud kunne have enten for deres verdslige Travelhed eller deres Udeblivelse fra Guds Huus, uden forsaavidt stormende Veir maatte fraraade Nogen at vove sig ud paa det oprørte Hav. Jordens Grøde er indhøstet; til Fiskerie langt fra Hjemmet er ogsaa, saavidt jeg troer, disse Maaneder ikke beqvemme. Jeg veed altsaa intet, som vedkommer Eders timelige Næringsvei, hvorved I kunde afholdes fra, ved Tak og Bøn og gudelige Forsætter her at forarbeide Eders udødelige Sjeles evige Salighed.

Men, elskelige Medchristne! skal denne virkelig forarbeides, skal Eders Hvile og Eders Kirkegang være mere end en tom, unyttig Ceremonie, skal Guds Bebreidelse til Israel: »dette Folk holder sig nær til mig med sine Læber, men dets Hjerter ere langt fra mig« ikke ramme Eder, da er det fremfor alt nødvendigt, at I frembære Eders Hjerter for Gud som et levende, helligt og ham velbehageligt Offer. Forgjæves skinner Evangelii Lys for Eder, dersom I ved Eders syndige Tanker og onde Gjerninger vise, at I hade Lyset og ønske ei at komme til Lyset; forgjæves bekjende I med Munden, at I høre Christum til, naar I ikke korsfæste Kjødet, dæmpe og undertvinge dets syndige Lyster. Møder derfor i Herrens Huus med taknemmelige Hjerter, der paaskjønne Guds ubeskrivelige Godhed mod Eder og den ganske Verden, og især mod dem, der, som I, kjende Jesu Christi Evangelium at være en Guds Kraft til Salighed: med bodfærdige Hjerter, der inderligen angre de hidtil begangne Synder: med troende Hjerter, der i Jesu Christo søge al deres Salighed. Og i det I love Gud, som udfriede Eder af Eders værste Fienders Haand: lægger for Dagen, at I fremdeles ønske at befries for deres Vold, derved, at I tjene Herren Eders Gud i Hellighed og Retfærdighed alle Eders Livs Dage!

Viser da ogsaa Eders christelige Sindelav ved Barmhjertighed mod trængende Medchristne, at de ikke ved ængstende Sorger for det daglige Brød skulde afdrages fra Tanken om deres Sjeletarv, hvorom disse festlige Dage saa kraftigen minde dem! — Er der iblandt Eder en nyttig Indretning til sand Christendoms Udbredelse, til Nødlidendes Pleie, til Ungdommens Oplærelse, som enten ved fælleds Medvirkning kunde stiftes eller som alt er der, men trænger til kraftig Understøttelse — drager ikke Eders Haand tilbage, gjører vel og meddeler, og erindrer Eder, at saadanne Offere behage Gud vel, og at hvad godt I gjøre mod den mindste af Eders Brødre, det have I gjort mod Jesus Eders Frelser! — Og dersom I virkelig føle, at Guds Ord er den dyrebareste Skat, vi nogentid kunne besidde, dersom I agte alle Ting ringe mod Jesu Christi saliggjørende Kundskab, dersom det er Eders Ønske, at dette Guds Ord maa boe rigeligen iblandt os, og bære Frugt, ham til Ære og os til evig Salighed, da — I som hidtil intet ydede til vort Bibelselskab, eller hvis Gaver i Forhold til Eders Evner og Sagens Vigtighed vare kun ringe — viser nu i Gjerningen, at I ret erkjende vort, de protestantiske Christnes Held, det, at Bibelen ei er os en tillukt Bog, men at vi Alle, Lærde og Ulærde, kunne læse og randsage den, og deri finde Underviisning, Lærdom og Trøst — og yder til denne gavnlige Hensigts Fremme, hvad I kunne undvære! Eders Lærere ville med Fornøielse modtage Eders Gaver, og Selskabets Bestyrelse ville sørge for, at de blive vel og gudeligen anvendte.

Fredens Gud, som opvakte fra Døde den store Faarenes Hyrde, vor Herre Jesum Christum, han berede Eder fuldkommeligen i al god Gjerning til at gjøre hans Villie; han udrette i Eder, hvad der er ham velbehageligt, formedelst Jesum Christum, hvilken være Ære i al Evighed! Amen.

4.

P. O. Bugge til Trondhjems Stift.

Indbydelse til Trondhjems Stifts Menigheder til værdeligen at høitideligholde den forestaaende Jubelfest. Af Biskop og Dr. **Bugge**. Trondhjem, 1817. 2 bl. 4°. (*Riksarkivet, 1ste Dept. JlS. 23/8 1817.)

Snart ere nu 3 Aarhundrede forløbne, siden Dr. Morten Luther begyndte sit store Værk, at rense den da fordærvede christelige Religions Lære fra menneskelige Tilsætninger, ved at anvise den Hellige Skrift, som Guds aabenbarede Ord, det høie Sted, den fortjener, som den eneste sikkre Regel for Christnes Troe og

Vandel, som den eneste paalidelige Grund for deres Haab for Tiden og Evigheden. I mørk Vankundighed laae Christenheden nedsjunken, da denne store Mand ved Guds Ords Lys begyndte at adsprede Mørket. Jesu rene og hellige Lære skjultes for den store Hob og fordreiedes saaledes, at den kun havde Navnet tilbage; Menneskers Paafund, der læmpedes efter Egennyttens og Herskesygens Bud, bleve antagne og troede, som Guds Ord, og Midlerens Fortjeneste tilsidesat for Helgenes Dyrkelse og udvortes tomme Ceremonier, der ikkun blændede Sandserne, men hverken oplyste Forstanden eller rensede Hjertet eller grundfæstede Troen. Saaledes var Tilstanden, da Luther fremstod og uden at raadspørge sig med Jordens Forlystelser eller Livets Farer kjæk og mandigen viste Christenheden den Blindhed, der ledede den til Fordærvelse, og i dens Sted anpriste den Saligheds Vei, som i Guds evige Raad er besluttet for den faldne Menneskeslægt, og som den Evige har aabenbaret for os i de Hellige Skrifter. Ogsaa her seirede Sandheden vældeligen over det menneskelige Hjertes Forvildelser. Hvor behageligt det end maatte være for det stolte Menneske at troe, at det kunde pukke paa sin svage Dyd, og ved sin ufuldkomne Pligts-Opfyldelse fortjene et evigt Liv; hvor mageligt det end var for Syndens Trælle at lade sig indbilde, at Guds Naade kunde erhverves ved Gaver, ved Messer, ved Helgenes Dyrkelse, uden Hjertets Renselse: saa maatte dog alt dette Blændværk forsvinde, da Luther fremkaldte Bibelens rene Lære af den Dunkelhed, hvori den laae begraven, og lydeligen i sine Taler, i sine Sange og i sine mange Skrifter tolkede den Sandhed; at kun de, der annamme Jesum, faae Magt til at vorde Guds Børn; og at Enhver, som bekjender Hans Navn, bør afstaae fra al Uretfærdighed.

Som det var Luther eene derom at gjøre, at Guds aabenbarede Ord maatte kjendes og prøves og være den eneste Ledestjerne for Christnes Troe og Vandel, saaledes brugte Gud ham og til et udmærket Redskab i sin Haand til at gjøre den Hellige Skrifts Læsning, muelig for meenig Mand. Han oversatte den Hellige Skrift paa Modersmaalet; det var til den Tid kun de Lærde tilladt og mueligt at læse den; og han oversatte den saa ypperligen, at de kyndigste Mænd til alle Tider have beundret hans Arbeide. Nu kunde meenig Mand selv læse Guds Ord, selv prøve Sandheden, selv see det Underfulde i Jesu Kirkes Stiftelse paa Jorden, selv følge Sporene af Menneskets Opdragelse ved den evige Fader til Religion og Dyd; selv see Veien betegnet, paa hvilke Enhver, som vil redde sin Sjæl, maae vandre; selv i stille Eensomhed tage Jesu Advarsler til Hjerte og trøste sig ved hans milde Forjættelser.

Have vi da nogen Tid alvorlig tænkt over vor evige Bestem-

melse, have vi overveiet, hvor ulykkelige vi vare, hvis vi intet andet havde at holde os til i Livets Trængsel og i Dødens alvorlige Stund, end kortsynede Menneskers usikre Gisninger; o da maae det vel opflamme vort Hjerte med den inderligste Tak til Gud, at han har aabenbaret os sit evige Raad til vor Salighed, og at vi i Bibelen have en vis og sikker Anviisning at følge, et vist Haab at bygge paa, et urokkeligt Løfte fra Livets og Dødens Herre, at hver den, som troer paa Jesum, om han end døer, dog skal leve.

En høitidelig Jubelfest forestaaer, paa hvilken vi skulle erindre os disse og andre dermed beslægtede Sandheder, takke Herren, fordi han ogsaa friede os af Mørkhedens Magt og oversatte os i sin elskelige Søns Rige, og opmuntre hinanden til at paaskjønne, at Herren har gjort store Ting mod os, og at hans Navn bør prises; samt tillige til alvorligen at betænke, hvad han, der er den første og den sidste, han, som var død og er levende i al Evighed, han, som haver Helvedes og Dødens Nøgler, varslende raaber til os: Jeg haver dette mod Dig, at Du har forladt den første Kjærlighed. Kom ihu, hvorfra Du er falden, og vend om og gjør de første Gjerninger; men hvis ikke, da kommer jeg snart over Dig, og vil flytte Din Lysestage af sit Sted, hvis du ikke omvender Dig. Aab. 2, 4. 5.

Derfor seer til, hvorledes I omgaaes varligen, ikke som de Uvise, men som de Vise, og kjøber den beleilige Tid, fordi Dagene ere onde. Benytter Eder ogsaa af den forestaaende Fest til at samle Eders Tanker fra Adspredelse, til at prøve Eders Hjerter alvorligen for den alseende Gud, og til at anraabe ham om Skaansel og Forbarmelse. Lader Eders jordiske Sysler hvile, at Sjælen desto bedre kan overveie sin Tarv. Opløfter Sind og Hjerte til Gud og ydmyger Eder for ham, at han igjen kan ophøie Eder i sin Tid. Hvert Menneske bøie sine Knæ for vor Herres Jesu Christi Fader, at han vil give Eder af sin herlige Rigdom, at I maatte blive mægtigere bekræftede ved hans Aand, i det indvortes Menneske, og at Christus formedelst Troen maatte boe i Eders Hjerter. Beder Herren inderligen om, at han vil bevare sin Kirke, og lade sit Ords Lys skinne for os og vore Efterkommere i sin fulde Klarhed. Priser hans Langmodighed og Naade, som har baaret over med os i disse Vanvittighedens og Letsindighedens Tider, og beder ham om Kraft til en sand og alvorlig Omvendelse. Og naar I da betænke vor Herres Jesu Christi Naade, at han blev fattig for Eders Skyld, paa det I maatte vorde rige ved hans Fattigdom, saa tænker ogsaa miskundeligen paa Eders trængende Brødre, og deeler af et villigt Hjerte med dem, som mangle det Nødtørftige, paa det at ogsaa de i deres

betrængte Omstændigheder med glade og taknemmelige Hjerter maatte fryde sig over vor Guds Barmhjertighed og lovsynge hans hellige Navn.

Men han, som kan gjøre over alle Ting, langt overflødigere end vi bede eller forstaae, Ham være Ære i Menigheden i Christo Jesu, til alle Slægter i alle Evigheder! Amen. —

5.

M. B. Krogh til Nordlands og Finmarkens stift.

Indbydelse til Menighederne i Nordlandenes og Finmarkens Amter om Reformations-Festens Høitideligholdelse den 31te October og 2den November 1817, af **M. B. Krogh,** Biskop. Christiania, 1818. Trykt hos Chr. Grøndahl. 7 s. 4o. (*Kgl. N. V. S. Bibl., Thj., Thv. Boecks samling.)

Jesu Religions dyrebare Værd, dens Uundværlighed og Vigtighed for syndige, til den Eviges Forbarmelse trængende Mennesker, selv dens velgjørende Indflydelse paa det hele Borgersamfund — dette kan ikke erkjendes, uden man tillige med den inderligste Taknemmeligheds og Glædes Følelse maa ophøie Guds almægtige og naadefulde Beskyttelse af samme, trods alle, baade listige og aabenbarligen voldsomme Anfald, hvormed Mørkhedens Magt søgte at fortrænge den af Verden; trods alle de Kunstgreb, hvormed man vilde fordunkle dens Lys og standse dens veldædige Virkninger. Igjennem alle de Storme, der antastede dens Bygning, staaer den dog indtil vore Dage klippefast. Religionens Velsignelser blive ved at udvælde, som levende Vandstrømme, til enhver Sjel, der fra denne Kilde vil hente Qvægelse.

Alt for ofte fremstiller os Historien igjennem svundne Aarhundreders Række sørgelige Optrin af Jesu Religions Skjæbne. Vilde vi end forbigaae de Tider, da den og dens Bekjendere vare en hadefuld Gjenstand for udvortes grumme Forfølgelser, der opstod siden indvortes i den christne Kirkes eget Skjød en ikke mindre truende Fare. Saa meget frygteligere var denne, som Ilden, der først blev tændt, uophørligen vedligeholdtes af Kirkens egne Lemmer, og da uden Hinder spredede sit ødelæggende Blus vidt og bredt omkring. Snart splittede stridende Meninger, ofte om ubetydelige, ofte om aldeles uudforskelige Ting, det Broderbaand, i hvilket Troens Enighed bør at holde Christnes Hjerter sammenknyttede. Snart maa Religionen ved dens Sandheders Mistydning tjene til at give uværdige Planer et tilsyneladende Medhold, for under dette Skin at faae dem des lettere udførte. Ja! sørgeligt! man saae den ene christne Broder at hvæsse Morderstaalet mod den anden, at tænde Baalet, at udøve de voldsomste Uretfærdig-

heder mod fælleds Bekjendere af den Religion, hvis hele Indhold aander idel Blidhed, Fredsommelighed, skaansom Overbærelse.

Imidlertid udbredte sig Mørket alt mere og mere. Uvidenhed og Overtro tiltoge. Uheldigen anbragte Forsøg paa at ville bringe Jesu Lære i Overeensstemmelse med de Tiders gangbare verdslige Viisdom taage end mere om Religionssandhedernes rigtige Kundskab, og meget støder sammen, for at hemme den Kraft, hvormed de skulde lede Gemytterne. Den saa kaldte læg Mand berøvedes det guddommelige Ords frie Brug og Læsning. Ved Siden deraf satte man visse, efter Foregivende fra Christendommens ældre Lærere overantvordede Meninger, og ophøiede dem til lige Værd med samme. Igjennem Vankundigheden befæste Udyd og Laster, utæmmede af Religionens Haand, deres gyselige Herredømme og udstrække det Dag fra Dag videre. Næsten forsvandt endog den blotte udvortes Anstændighed. Hartad uden Blusel saae man fra høiere til lavere Klasser Christne at hengive sig til allehaande Ugudeligheder. Christi Lære, der fordømmer alle Lysternes Ureenheder, maatte da blive lige saa ringe agtet, som den for det meste var ukjendt af dem, der dog bekjendte sig til hans Navn. Endog de, hvis Kald og Pligt det fornemmelig var, selv at hædre den og at gjøre den agtværdig for andre, skændede den ved deres Levnet. Den Gudsdyrkelse i Aand og Sandhed, Jesus havde lært, var bleven forvandlet til tom, vilkaarlig, ja! ofte latterlig Ceremonie-Tjeneste, under hvilken den Hjertets Andagt, der hæver Tanken til den Evige, den Følelse af vor Trang til hans Naade og Forbarmelse, ved hvilken at tilfredsstille Jesu Religion maa vorde os saa dyrebar, maatte tabe sig. Hvad blev nu i Christendommen tilbage af Jesu virkelige Lære? Syntes det ikke hartad, som vilde dens Lys aldeles slukkes?

Fremmed for det Liv i Gud, hvis Gnist ikkun Religionen tænder, den alene nærer; forladt af Religionens Veiledelse og Bistand, smægter den menneskelige Aand under en Byrde, hvor den forgjæves søger Hvile. Dens Haab har ingen fast Grundvold, dens Trøst vakler, dens Fred forstyrres af voldsomme Tvivl. Den veier Penge, hvor intet Brød er, og sit Arbeide der, hvor den ei kan mættes.

Sørgelig er da Menneskets Tilstand under de Forvildelser, hvor det har løsrevet sig fra de Baand, hvormed Religionen knytter os til Gud, til Dyden og den uforkrænkelige Verdens høiere Forventelser. Men hvor beklageligt vilde det da ikke omsider have seet ud i Verden, hvis ikke Jesu miskjendte, fordunklede, tilsidesatte Lære atter havde reist sig paa Gruset af Vankundighedens, Overtroens og menneskelige Paafunds styrtede Bygning!

hvis ikke Mørket, der længe havde omhyllet den, var blevet adspredet! Men! hvilket stort Verk at udføre, og hvor mægtige de Hindringer, som modsatte sig samme! Det saa stærkt befæstede Pavedoms Herredømme maatte brydes. Ligesom Uvidenhed og Ubekjendtskab med det guddommelige Ord var den Grundvold, hvorpaa det hvilede, den herfra udstammende blinde Lydighed, hvad der gav det næsten ubetvingelig Styrke, saa vidste det og vel at vedligeholde saadan Uvidenhed. Desformedelst havde Paverne opsvinget sig til den Anseelse, at man betragtede deres Udsagn, som Guds egne, at Troner rystedes og Fyrster bævede ved deres Beslutninger. Dog! hvad han, den Evige, vil have frem, kan ingen Magt forholde; hvor han udstrækker sin Arm, ingen vende den tilbage. Ogsaa her blev det vitterligt, hvorledes, ved hvad der i Verdens Øine synes svagt og skrøbeligt, Gud beskæmmer de Stærke.

Thi visselig maatte det vække til Forundring, og ansees, som et høist farligt Vovestykke, da man saae den Mand, hvis Minde af os stedse taknemmeligen bør ihukommes, Munken Morten Luther, at optræde, og offentlig forkynde det mægtige Pavedoms almindeligen hyldede Læresætninger alvorlig Modsigelse, med kjæk Frimodighed erklære dem for grove, mod Guds Ord stridende Vildfarelser. Saa ringe og ubetydelig syntes man imidlertid hans Person at være, og dette hans Foretagende af saa lidet befrygtelige Følger, at man i Førstningen foragtede hans Angreb. Men det viste sig dog snart, at han var det af Gud udvalgte Redskab, der ved at adsprede den Taage, som længe havde blændet Christnes Øine, tillige skulde bryde det Aag, der havde betynget deres Samvittigheder. Gud havde rigelig udrustet ham med de store Egenskaber, hvilke hertil udfordredes. Gud lagde sine Ord i hans Mund. Herrens Røst talede i hans Barm: frygt ikke at gaae, hvorhen jeg sender Dig. De, som stride mod Dig, skal ei faae Overhaand, thi jeg er med Dig til at redde Dig. Mange ypperlige Mænd, ved ham vakte til at tale Sandhedens Sag, fremstode ved hans Side, men i Spidsen for dem alle udmærkede han sig, som deres djærveste Talsmand og meest uforfærdede Forsvar.

Saaledes har da Gud vaaget over Christi sande Kirke, baade ved dens første Opkomst, og siden, da, endskjønt Jesu Religion havde befæstet sig i Verden, den dog stod Fare for at forsvinde. Han viste, at det Verk, som er af ham, kan ingen menneskelig Vælde forstyrre. Seirende tilsidst over al Modstand saae man Jesu Lære at trodse Mørkhedens frygtelige Magt, de Vaaben, hvormed den truede at tvinge Sandheden under sin Fod, sløvede. Lutrede fra de mange Vildfarelser og menneskelige Tilsætninger, hvorved Religionens Aand og sande Væsen var bleven gjort alde-

les ukjendelig, fremstod den i en renere Morgenglands. Til dens Kundskab blev ved Bibelens frie Brug enhver aabnet ubehindret Adgang; det guddommelige Ords Gyldighed og Anseelse saaledes stadfæstet, at dets Udsagn antoges, som den eneste ubedragelige Rettesnor for Christnes Tro og Levnet.

Til høitideligt Minde af den for 300 Aar siden, den 31te October 1517 heldigen begyndte Lutherske Reformation, og af Guds i samme beviste Varetægt over Christi Kirke, er det, at vor naadigste Konge opbyder Rigets Menigheder at forsamle sig i Herrens Tem pler Fredagen den 31te October og Søndagen den 2den November.

Hvo skulde ikke gjerne adlyde denne gudelige Opfordring! hvilken Christens Hjerte, ved at ihukomme hiin vigtige Velgjerning, ei føle sig vakt til at offre Gud sin Tilbedelse og Tak! Erkjende vi i Jesu Religion det dyrebareste Pant paa Guds Kjærlighed og Forbarmelse over Mennesket, maa da ikke ogsaa vor Aand fyldes med inderlig Lov til ham, den Algode, fordi han beskjærmede os den urokkelig igjennem alle Farer!

Inden vore Hjemsteder altsaa, saavelsom i vor Gudsdyrkelses offentlige Forsamlinger, ville vi da vie disse fornævnte Dage til andagtsfuld Erindring af Reformationens lykkelige Fremgang og vor Guds trofaste Miskundhed i at bevare og paa ny at fremstille os Jesu Religion i sin Herlighed. Ikke lade vi timelige Sysler adsprede og bortvende vort Sind fra de med disse Festdages værdige Helligholdelse passende Betragtninger og gudelige Forhandlinger. Vi ville offre Gud vore oprigtige Bønner om Jesu Læres uforfalskede Vedligeholdelse, om dens kraftige Indtrængen i Menneskers Sjele, om hans Riges Tilvæxt og Udbredelse. Vi møde i Herrens Huus med de alvorligste Forsætter at ville af al Kraft arbeide paa, at Christi Navn maa helliges af os, ikke alene ved udvortes Bekjendelse, men og ved en Vandel, der vidner om, hvor høit vi i Hjertet elske og agte Religionen. Her ville vi nedlægge for ham, den Alvidende, vore trofaste Løfter, enhver efter de ham givne Anledninger, at ville fremme Kundskab om Jesu dyrebare Evangelium blant vore Medchristne, og med Ord og Gjerning bidrage til, at de rene Kundskabs-Frugter maatte allevegne kjendes i sand christelig Dyd og et gudeligt Levnet. Saa skulde vi og, besjælede af Christi Aand, ved denne høitidelige Anledning ei heller glemme vore lidende, til vor Bistand trængende Brødre og Medchristne, men ved kjærlig Goddædighed mod dem vise, at vi gjerne ville stræbe at ligne ham, Menneskekjærlighedens store Mønster.

Gud, som bød Lyset fremskinne af Mørket, lade Evangelii Lys saaledes oprinde i vore Hjerter, at vi villigen følge den Vei, hvorpaa det vil lede os til evigt Liv og Salighed!

III.

Kantater.

Kristiania. 1. Vor Frelsers kirke, av M. C. Hansen. 2. Kathedralskolen, av C. N. Schwach. 3. Borgerskolen, av S. J. Stenersen. 4. Universitetet, av S. J. Stenersen. Bergen. 1. Domkirken, av J. Rein. 2. Kathedralskolen, av Lyder Sagen. Trondhjem. 1. Domkirken, av N. S. Schultz. 2. Videnskapsselskapet, av N. S. Schultz. Drammen. Den lærde skole.

Kristiania.

1. Vor Frelsers kirke. Av *Mauritz Christopher Hansen.*

Hymne ved Reformationens tredie Jubilæum, afsjungen i Vor Frelsers Kirke. Christiania, 1817. Trykt hos Jacob Lehmann. 4 bl. 8°. (*Univ.Bibl.)

Du, som i høie Himmel boer,
Dig love skal den hele Jord,
Dig love alle Myriader,
Dig, vor miskundelige Fader!
Og hver en Skabning raabe ud:
Hallelujah! min store Gud!

See Blomsten til din Ære staaer,
Og smykker Jorden i dens Vaar,
Og Fossen, som med Vælde strømmer,
Og Havet, som sig ei udtømmer,
Og Kildens spæde Sang i Skov —
Alt toner Jehovah! din Lov.

See Middagssolens Straalekrands,
Og Midnatsmaanens blege Glands,
Og den udstrakte, hvalte Himmel,
Og Stjernehærens store Vrimmel: —
Alt vidner, Herre! til din Priis:
Du er almægtig, Du er viis.

Og Løven fjern paa Zahras Sand,
Og Bjørnen hist paa Zemblas Strand,
Og Nattergalens spæde Toner —
Dig lover, — som i Himle throner;
I Tidens Trin, i Rummets Favn —
Gjenlyder, Gud! Dit store Navn.

O Jordens Herre, Mand! knæl ned
For Gud, vor Gud fra Evighed,
For ham, som Riget, Magt og Ære
Evindelig skal ene være,
For ham, som med sit Almagtsbliv
Af Intets Nat fremkaldte Liv.

Bryd hele Jord i Jubel ud!
Lovsynger høit vor store Gud!
Knæl ned og Verdners Gud tilbeder,
Som var og er i Evigheder;
Den hele Skabning juble ud:
Du bliver, er og var vor Gud!

Ak fra sin høie Værdighed
Sank Mennesket ved Synden ned;
Udslukt var Kjærlighedens Lue,
Guds Billed blev ei meer at skue;
Et Mørkheds Barn, en Syndens Træl
Han fatter ei sit eget Vel.

Da sendte Du, o store Gud,
Til Jorden ned Dit Sendebud,
Din Jesum Christ vor milde Herre;
(Hans store Navn høilovet være!)
Paa syndigt Træe udsprang den Green,
Som gjorde Stammen karsk og reen.

Hvert Knæe for ham skal neie sig,
For ham der Syndere blev lig,
Som lærte os, Du er vor Fader,
Og for hans Blod vor Skyld forlader;
Nu faldne Slægt tør nærme sig
Med barnlig Troe, o Gud, til Dig.

O Jubel over Jubel stor!
Lovsynger Gud den faldne Jord!
Sand Gud og Menneske tillige!
Fred, Lys og Fryd paa Jorderige!
Gud Fader, Søn og gode Aand,
Treenig Gud i helligt Baand!

Gjenløst er nu den faldne Jord,
Guds Barn er hver som Jesum troer,
Nu brudte ere Syndens Lænker,
Gud Herren os sin Naade skjænker;
Hvor er nu vel din Braad, o Død,
Da Guds eenbaarne Søn blev Kjød?

Dog Mørkheds Fyrste væbner sig
Med lumske Rænker, List og Svig,
Og ak vi ere saare svage!
Fra Lyset drog han os tilbage,
Og mørke Taager svinge frem;
Ei jordisk Magt betvinger dem.

Da bød du frem en Kjæmpe stærk
At knuse Mørkheds onde Verk;
Vor Luther maa i Kampen skride,
Og Du, o Gud! stod ved hans Side;
Med Troens Skjold og Aandens Sværd
Han stod en Helt i Heltefærd.

Fuldendt ved Dig er Luthers Daad
Og fuldendt var Dit vise Raad,
Og til den naadige Forsoner
Omvendtes hele Millioner;
Ja klædt i Sandheds Glands Dit Ord,
Og straaler i det kolde Nord.

O Fader! lad det straale saa,
At vi ved det kan Livet naae,
Det evige, som ei forsvinder
Naar Støvets Dage her henrinder;
Gid stedse reent det straale maa,
Til Jord og Himmel skal forgaae!

Treenige! o hør vort Raab!
Styrk Du vor Strid, bønhør vort Haab!
I Liv og Død vi Dine ere;
Dig helliget vort Liv skal være.
Dig Priis og Lov, o Jehovah!
Dig Lov og Priis, Halleluja!

2. Kathedralskolen. Av *Conrad Nicolai Schwach.*

Cantate ved Høitideligholdelsen af Jubelfestdagen den 1. Novbr. 1817 paa Christiania Cathedralskole. Af **Conrad N. Schwach.** Christiania. Trykt hos Jacob Lehmann. 4 bl. 8°. A. (*Univ.-Bibl.)

Før Talen.

Recitativ.

Gud Herren bød, og see! en Kilde sprang
I Støvets Land med Bølger sølverklare,
Som mægted stille Sjælens dybe Trang,
Og Livets største Gaader aabenbare.
Dens Rand bar Trøstens Palme frodig sund
Og Haabets Cedertræe, det himmelhøie;
Og Evighedens Stjerne fra dens Bund
Gjenfunkled klart i fromme Speiders Øie.

Men Egennytten reiste op en Muur
Af Magt og Mørke om den ædle Kilde;
Og snart dens Vove, skabt saa riig, saa puur,
Den maatte sparsomt og forvansket trille.
Bestemt til altid aaben, frie at staa,
Den luktes; hvo dens Balsam vilde smage,
Han maatte have Kraftens Pandser paa,
Hvis ei, af Herskerhaand den blandet tage.

Chor.

Da treen en Kjæmpe frem med faste Fjed
I Fromheds Pandser og med Kraftens Vaaben;
Hans Glavind lyned Muren ned,
Og Kilden laae der atter frie og aaben.
Dens Vove, som forvansket længe var,
Den luttred han med Solens Flamme;
Og Kilden vælder atter klar,
Og Palmen, Cedren staae de samme.

Alt svunde trende lange Sekler hen,
Og Kildens Kæmpe længst i Mulde hviler;
Hans Aand dog svæver over den,
Og lysende ned i dens Dybhed smiler.
Det strømme fort det Salighedens Væld
I al sin Reenhed i vort Norden!
Det strømme fort til evigt Held
For Slægterne paa hele Jorden.

Efter Talen.

Chor.

Du, hvis Minde Sekler ære!
Luther, fromme Kæmpe stærk!
Evig skal din Hæder være,
Stor og herlig som dit Værk.

Tidens Taager havde dæmpet
Lyset, Gud gav Adams Æt!
Du har grundet, du har kæmpet
For at gjenoppuste det.

Og ved Dig det nu mon skinne
Frit og klart med Guddomsglands,
Mens dets Gjenskin om dit Minde
Danner Evighedens Krands.

Ja Du har tilbagegivet
Mennesket hans største Skat,
Kilden til hans Fred i Livet,
Til hans Fred bag Død og Nat.

Hør vor Takkesang sig hæve!
Dybt vi føle Gavens Værd.
Lad den Aand os huld omsvæve,
Lyse til os paa vor Færd.

Du, som hos Gudfader throner,
Du, som tændte Lyset hist!
Giv, o himmelske Forsoner!
Guds Eenbaarne, Herre Christ!

At ei Lyset os forlader,
Dæmpes ei af Storm og Slud,
Men til Klodens Myriader
Gjennem Sekler strømmer ud.

Og Gudfader i det Høie!
Hør Du naaderig vor Bøn!
See til os med Faderøie!
Skjænk os Kraft og Held og Løn!

3. Borgerskolen. Av *Stener Johannes Stenersen.*

Sang, der afsynges ved Reformations-Jubilæets Høitideligholdelse paa Christianiæ Borgerskole. Christiania, 1817. Trykt hos Chr. Grøndahl. 2 bl. 8vo. (*Univ.-Bibl.) — Optrykt: Udvalg af Psalmer, ved E. N. Saxild, Chr.a 1819, no. 30, s. 37—8. Jule og Nytaarsgave for Børn, [ved E. N. Saxild], Chr.a 1823, s. 31—3.

Før Talen synges af den evangelisk-christelige Psalmebog Psalmerne Nr. 10 og 190.

Efter Talen.

Mel. Hvo veed hvor nær mig er min Ende.

Forældrene.

Mit Barn. Du aldrig Gud forglemme!
Han visselig Dig glemmer ei,
Hans Ord Du i dit Hjerte gjemme!
Hans Bud Dig lede paa din Vei!
Vend Dig til ham i al din Nød!
Ham følge Du i Liv og Død!

Skal Sorg og Kummer Dig ledsage,
Skal Lykkens Smiil omgive Dig,
Da, aldrig Du, mit Barn, forsage!
Og aldrig Du hovmode Dig!
Men mind Du stedse: her er Strid,
Kun hist, ja hist er Hvilen blid.

Børnene.

Ak hør, o Gud! vor Barnelæbe!
Ak hør den Bøn, vi stamme frem!
Bevar vor Barndoms skyldfrie Glæde!
Bevar vor Fader, Moder, Hjem!
Naar de bortgaae, og vi maae ud,
Vær Du vor Fader! Du vor Gud!

Ja hjælp os Du, naar Verden truer,
Naar Hjertet frister med sin Lyst,
Hjælp os o Fader! Du, som skuer,
Hvad sig nu rører i vort Bryst:
Din Aand os føre! i os boe!
Os lede frem i Christi Troe!

Alle.

Een Vei, eet Maal vi alle have:
Mod Evigheden vi monn' gaae:
Nær staae vi stedse vore Grave,
Naar Du monn' kalde, bort vi maae:
Gud! lad vort Hjerte aldrig da
Forglemme, at vi skal herfra!

Du sendte Lys for dem, som vare
I Dødens Skygge, Mørkets Land;
Du gav dit Ord, som fra al Fare
Os frelse og betrygge kan:
Lad det igjennem Dødens Dal
Og lyse frem til Himlens Sal!

Fra Mørkets Lænker, Ondskabs Dække,
Dit Ord ved Luther Du uddrog:
Nu kan det lyse, kan det vække
I Hjertet Salighedens Haab:
Gud lad det aldrig, aldrig meer
Fratages os af Mørkets Hær!

4. Universitetet. Av *Stener Johannes Stenersen.*

Cantate afsjungen ved Den Lutherske Reformations Jubelfest, høitideligholdt den 3die November 1817 af Det Kongelige Norske Frederiks Universitet. Ordene af **Stener J. Stenersen,** Lector i Theologien. Musiken af Stiftamtmand **Falbe,** Ridder af Nordstjernen og Dannebroge. Christiania. Trykt hos Chr. Grøndahl. 14 s. 8°. (*Kgl. N. V. S. Bibl., Thj., Thv. Boecks samling.) — Salmen »Sin Kirke havde Himlens Gud« (v. 1—13) optrykt i Udvalg af Psalmer ved E. N. Saxild, Chra. 1819, no. 29, s. 34—36.

Før Talen.

(Mel. Af Høiheden oprunden er).

Af Mørkets Mulm, af Intets Skjød
Fremstod o Fader! da Du bød
Al Jordens, Himlens Hære;
Til Støvet lød dit Almagts Bliv,
Og vi fik Aande, Stemme, Liv,
At tolke, Gud! din Ære:
Din Haand,
Din Aand
Mørket tvinger
Livet bringer;
Du os føre!
Gud vor Fader! Du det høre!

Vor Frelser mild! som Mørkets Magt
Og Døden os har underlagt,
Os aabnet Himlens Døre:
Høit sidder Du i Himlens Hal,
Dig prise Engle uden Tal,
Dog os Du og vil høre:
Kom Du!
Kom nu!
Vor Forsoner!
Himmeltoner
Du os lære,
At vi Dig kan Priis frembære!

Kom Helligaand! kom til os ned!
Vort Sind og Hjerte Du bered
Til Herrens Priis at sjunge!
Tænd i vort Hjerte Andagts Ild!
Tænd Kjærlighedens Lue mild!
Raad Du vor Aand og Tunge!

Din Røst,
Din Trøst
Mørket bryde!
Hjertet fryde!
Saa vort Øie
Skuer Herrens Under høie.

Davids 126de Psalme.

Da Herren Zions Fængsel mon bryde,
Da vi som Drømmende vare,
Da blev vor Mund av Latter fuld,
Da jubled' vor Tunge,
Da sagde selv Hedningefolk
Stort haver Herren
Imod dem gjort.

Chor.

Ja Stort haver Herren
Imod os gjort
Vel maae vi derover os glæde.

De, som med Taarer
Sæden udsprede
De skulle høste med Glæde.
Grædende gaae de,
Sæden de bære;
Jublende komme de
Høsten de bringe, den rige.

Chor.

Ja Stort haver Herren
Imod os gjort
Vel maae vi derover os glæde.

Sin Kirke havde Himlens Gud
Opbygget her paa Jorden:
Saa herligt var den styret ud;
Thi den Guds Brud var vorden:
I Hjertet boede Christi Troe,
Og Himlens Glæde, Himlens Roe
Dens Eiendom var bleven.

Til Herrens Tempel, Herrens Aand
De Hjerter monne danne;
Knust Døden var, knust Fængslets Baand,
Høit lød de Takkesange:
Og frelste Sjæl i Kjærlighed
For Troe, for Brødre alting leed:
Den Troe mon' Fienden pine.

Flux Satan ved Guds Kirke sig
En Synagoge satte,
For Hyklerie, for onde Sviig
Dens Døre var' opladte:
Og mange gik ad denne Vei,
Den syntes god, trang var den ei,
Men haardt Guds Ord mon tugte.

Saa fast i Baand Guds Kirke laae,
Gud mon' den reent for[g]jætte;
Til Ham ei længer de mon' gaae,
Til Ham ei Lid de sætte;
Paa Helgenskare, Afladsbod
De haabe meer end paa Hans Blod,
Som Verdens Synd udsoned'.

Stor Ynk det var at see hvor grumt
De Sjælene mon myrde;
Et Helgenbeen, et Billed stumt
Skal være Sjælens Hyrde.
Men Zions falske Vægtere
De til den Jammer ikkun lee;
Slet ingen mon' den røre.

Da havde Gud i Klosterbuur
Optugtet sig en Kjæmpe;
End sad han stil bag Klostermuur
Og led, hvad Faa kun kjende;
Men da Guds høie Time slog,
Han af det Mørke ham uddrog:
Da frit Guds Ord han talte.

Hvad dybt i Hjertet rørte sig,
Det høit og frit han talte,
Og Djævlens frække List og Svig
Han uden Frygt afmalte:
Ei selv den Kjæmpe vidste dog,
Hvi Gud ham frem til Kampen drog:
Men Fienden det ahned!

De faldt paa ham med Vredes Skrig,
De Røsten vilde dæmpe;
De prøved' Styrke, prøved' Svig,
At fælde den Guds Kjæmpe;
Men Gud ham var saa fast en Borg,
Paa ham han kasted' al sin Sorg:
De kan ham intet skade.

Det Ord han talte Herrens var,
Slet intet kan det binde;
I Satans Hjerte vel det skar,
Men han det ei kan tvinge,
Saa høit det lød, saa vidt det gik,
Og hvor det kom, der Ende fik
Det lede Pavevæsen.

Til vore Lande kom det og,
Gud monne os det give;
For Lyset atter kom den Bog,
Som Hjertet kan oplive;
Hver Mand fik see hvad Herren bød
Og glade Takkesange lød
Til Herren, Lysets Giver.

Det Doctor Morten Luther var,
Som Herren til os sendte,
Hvis Tale slige Frugter bar,
Som Kirkens Nød afvendte;
Men Gud det var, som gav ham Mod,
Som lod hans Tale skyde Rod;
Thi vil vi Herren love.

Tre Hundred' Aar forledne er',
Fra han den Kamp begyndte,
Fra han stod op mod Mørkets Hær,
Og Herrens Ord forkyndte;
Nu sjunger han i Englechor,
Nu sidder han ved Herrens Bord,
Nu har han Seier vundet.

Giv Du o Gud! at vi og maae
Dit Ord som han bevare,
At vi i Troen fast maae staae,
Og undgaae Djævlens Snare:
Saa skal og vi, naar Timen slaaer,
Naar frem af Gravens Mulm vi gaae
Med Frydesang ham møde.

Chor.

Davids 124 Psalme, V. 6, 7 og 8.

Ja Priis være Herren, som os ei hengav
Til Rov for de graadige Tænder;
Vor Sjæl er undkommen som Fuglen udaf
Den Snare, som Jægeren spænder:
See Snaren er splittet, og vi ere frie!
Ved Jehovas Vælde udfriedes vi:
Han Jorden og Himmelen skabte.

Efter Talen.

Davids 102 Psalme, 19—23 V.

See for det Folk, som end ikke er vorden
Dette skal skrives til Sjælenes Gavn,
Slægter, som først skulle fødes paa Jorden
Love skal Herrens det hellige Navn.

Thi Gud af sin Helligdom hid
Forbarmende skued' saa blid
Ja Herren fra Himmelens Sal
Nedskued' til Jorderigs Dal.

Høre han vilde den Fængsledes Klage,
Lænkerne knuse med vældige Haand,
Føre han vilde til Lyset tilbage
Alle fra Dødens mørkskyggede Land.

At høit de i Zion med Sang
Skulde lovprise hans Navn,
Naar Folket forsamle skal sig
At prise Jehova! kun Dig.

Forsamlet i dit Navn
O Fader! vi nu vare,
Vor Tak i Jesu Navn
Vor Gud! vi Dig frembare:
Ak svag vor Tak kun var,
Svagt lued' Hjertets Flamme;

Men Fader! Du dog har
Hørt os vor Tak fremstamme.

Chor.

Hør o Fader! hør os Svage!
Du vor ringe Tak modtage!

Giv Fader! at vi maae
Dit Ord i Hjertet gjemme!
At vi i Christi Troe
Maae daglig os forfremme!
At Christi Kjærlighed
Maa i vort Hjerte leve!
At Aandens milde Fred
Maa over os nedsvæve!

Chor.

Lad vort Hjerte stedse hige
Op til Dig fra Stridens Rige.

Lad Mørket aldrig meer
Dit Sandheds Ord tildække!
Din Kirke mod dets Hær
Du med din Vinge dække!
Lad Ordets rene Trøst
Hvert ængstet Hjerte fryde
Til Overenglens Røst
I Skyen høit mon lyde.

Chor.

Her vi stride, hist vi seire;
Gud skal Fiendens Magt henveire!

Bergen.

1. Domkirken. Av *Jonas Rein.*

Cantate, bestemt til at opføres i Bergens Domkirke i Anledning af Reformations-Festen den 31te October 1817, ved **J. Rein**. Bergen, 1817. Trykt hos R. Dahls Enke og Søn. 4 bl. 4o. (*Kgl. N. V. S. Bibl., Thj., Thv. Boecks samling). — Optrykt: Den Norske Tilskuer, et Ugeblad, udg. af J. Rein, C. M. Falsen, H. Foss, I, 1817 6/11, Tillæg til No. 43—44, s. 354-9.

I Uroe Mennesket sin Tid henslider.
Han efter trygt og varigt Gode seer,
Hvor Alt Omvexling kun og Skygge er;
For det han stræber, ængstes, lider.

Mørk vanker Han, nedbøiet og bedøvet,
Og graver for at finde sikkert Sted
At lægge Lykkens Grundsteen ned;
Omsonst — thi ak! Han søger kun i Støvet.

Alt, hvad i Støv den Dødelige bygger,
Er vaklende, løst og forgjængeligt,
Er Tidens Rov, er Drømmeverk og Digt,
Ej indre Værd, ej Grunden det betrygger.

Nej, højt henover tunge Kreds Han finder,
Hvad Han attraaer, hvad evigt varer ved,
Han finder Guds og Hjertets stille Fred.
Med falske Glands den Skat ej Øjet blinder.

Den Hjørnesten som Konst og Kløgt forsmaa'de
Et Tempel Gud grundfæstet har paa den;
Der — medens Jordens Skatte smuldre hen —
Boer Ydmyghed saa tryg i Lye af Naade.

Til Støvet kom Guds elskelig Søn.
For at formæle Himmelen med Jorden
Han mellem dem er Mægler vorden.
Ved Vandel[1]), himmelsk skjøn,
Han drog til Gud den Dødeliges Øje,
Fra Zion af Han viiste til det Høje;
Og for hver Sandheds og hver Lysets Ven
Betegned' Han en Straale-Vej didhen.
Herolder frem med hellig Jubel droge,
Og Skarer fulgte dem og Fredens Land indtoge.

Fjerne Mørkheds Slægter stode
Blendede af himmelsk Glands.
Fra det Store, Eviggode
Sig bortvendte jordisk Sands.
Blege Drømme dem omspændte,
Spøgelser omgjøgled' dem,
Lys af Nattens Dunster tændte,
Lokked' dem fra Fredens Hjem
Ud paa Syndens vilde Stier,
Hvor Fordærvelsen dem bier.
  Men Han, som bød: bliv Lys! og Lys er vorden,
    Ej Sandheds Lys udslukkede paa Jorden;
  I tykkest Mørke stundom det oprandt,
    Med Studsen der den Irrende det fandt.

Hvo kan den sorte Skare tælle,
Af frækt Bedrag, Vellyst, Ureenheds Synd,
Som, avlet i Ugudeligheds Dynd,
Fremmylrede af mørke Kloster-Celle?
Der Uskyld fandt saa tit sin Grav,
Fortvivlelsen det sidste Suk udgav,
Enfoldighed, omspændt af fule Rænker,
Tæt sluttet laae i Overtroens Lænker.
Men pludselig lød Herrens Stemme,
Som Røst af Torden i den skumle Nat,
  Da Lasten paa sit Leie vaagned brat,
  Og skjelvende den monn' sit Hoved gjemme;
  Men L u t h e r Herrens Røst forstod
  Og den adlød med frejdigt Mod;
Med dristig Haand han Sandheds Fakkel tændte
Imens hans Sjæl af hellig Iver brændte.

  Til Kamp sig Mørkets Fyrster ruste,
  Og Jordens Vældige i Mørket slaae.
  Men, hisset strider Gud — hvo kan bestaae? —
  I Støvet segne, ved hand Torden knuste,
  De Daarer, som ved frække Daad
  Vil vove at kuldkaste Herrens Raad.
  Papisteriets tykke Taage svinder
  Og Vei igjen til Livets Væld man finder.

---

[1]) Optrykket i Den Norske Tilskuer: Lære.

Choral.

Mel.: Vor Gud han er saa fast en Borg etc.
(Synges med af Menigheden.)

Thi er vort Haab alene Gud,
Han Gud fremdeles bliver,
Han bringer Lys af Mørket ud,
Han Guddoms Styrke giver.
Til Hver som paa Ham troer,
Skjøndt han i Støvet boer;
Thi fryd dig Jordens Søn,
Din Lod er stor og skjøn,
Kun Du din Storhed føler.

Siig, Menneske, hvo du end er,
Siig ej: mig Gud forglemte,
Til Trældoms Liv paa Jorden her,
Han ikkun mig bestemte.
Nej, Han en Aand dig gav,
Og over Tid og Grav
Er gjemt den Straalekrands,
Der slukker jordisk Glands,
Som Lys forjager Mørke.

Arbejd for Gud med stadig Hu,
Din Gjerning Han betrygger,
Da for din Fremtids Dage du,
Dig meer end Troner bygger.
Hvo fremmer Herrens Værk,
Er i sin Svaghed stærk,
Han, i det Mindre troe,
Engang i salig Roe,
Skal over Mere byde.

End rejse Mørkheds Førster sig,
Og Himlen Krig forkynde,
End vandrer Ondskab hemmelig
Og lokker til at synde;
Vaag derfor, vaag og bed,
Vær end til Kamp bered;
Troe at hver Livets Dag,
Som skjænkes Herrens Sag,
I Livets Bog staaer tegnet.

Da under Støvets tunge Vægt
Dit Liv skal jevnt henglide,
Og under Jesu Varetægt
Du gaaer, hvis Du skal stride.
Ej Vantroe, Overtroe
Forstyrre Kirkens Roe!
Vor Gud er evig stor,
Og evigt er Hans Ord;
Halleluja, Han lever!

2. Kathedralskolen. Av *Lyder Sagen.*

Cantate, opført i Bergens Kathedralskole, paa Reformationsfesten, den 1ste November, 1817. Af **L. Sagen.** Bergen 1817. Trykt hos R. Dahls Enke & Søn. 4 bl. 4°. (*Bergens Museums Bibl.) — Optrykt: Den Norske Tilskuer, I, 1817 6/11, Tillæg til No. 43—44, s. 360-5.

Velkommen, o Dag!
Som minder om Natten,
der længst er forsvunden
Om Kundskabens Sol,
som forlængst er oprunden,
Om Sandhed, som da vandt sin Sag!
O, Luther! dit Navn
og din Daad vi erindre,
Som Stjerner i Sandhedens
Tempel de tindre;
Saa mørk var dets Forgaard,
og mørkt var dets Indre —
Men Du skabte Dag!

I Templets Hal lad Sangen runge
  Om Troens Kæmpe djærv og bold!
Hans Glavind var en sanddru Tunge,
  Og Kraft og Mod hans Herreskjold.
Den gamle Drage, som i Mørke,
  Indhyllede sin Kloe, sit Bryn,
Bekiæmped' han med Manddoms Styrke
  Trods Vaticanens Lyn i Lyn.

For Navn, for Guld han ej monn' stride —
  Nej! Sandhed klaged' ham sin Sorg,
Forskudt den vandred' ved hans Side —
  Men Gud, han er saa fast en Borg.
Han, som sin[1]) Mester, saae med Smerte
  En Tornekrands ved Banens Maal,
Dog stred han med et kjærligt Hjerte,
  Som Kraften dækked' med sit Staal.

O Luther! Sandheds djærve Kjæmpe!
  Du Klippe i et stormrørt Hav!
Ej vrede Bølger kunde dæmpe
  Den Funke, Sandhed Hjertet gav;
Velsignet vær! — du Lyset tændte
  I Hytten, som i Kongesal,
Og gjennem Sekler mildt det brændte
  I Norges høje Klippehal.

Dybt i Norges dunkle Skove
  Heltelivets Skygge svandt,
Da henover vilde Vove
  Korsets Banner Vejen fandt;
Kraften svandt, og i sin Celle
  Hæved Munken kraftløs Røst,
Norges Saga kan fortælle,
  Den gav Hjertet liden Trøst.

Gjennem Taagen brød en Stjerne,
  Luthers Ild antændte den,
Da nedlagdes første Kjerne
  Til det Træ, som blomstrer end,
Troens stærke Træ, som skyder
  Rod i Norges Klippebund,
Livets hulde Træ, som byder
  Venligt Lye, og Frugt saa sund.

Fra dets Rod en Kilde spreder
  Sig blandt vilde Fjelde hen,
Som, beskygg't af Norges Ceder,
  Lædsker, qvæger Vandreren.
Under Træet Unge, Gamle
  Finde Lye i Storm og Nød;
Der vil Døden engang samle,
  Alle til sin Hvile sød.

Religion, din er den klare Kilde,
Hvis Bølger risle sødt, melodisk milde,
  Henunder Livets evviggrønne Træ —
Dig er det som værkbrudne Hjerte giver
Sin Sundhed atter — dig, som huld opliver
  Den matte Pillegrim i Lye og Læe.

---

[1]) Optrykket i Den Norske Tilskuer: hans.

I Taagelandet vandre vi herneden,
Vel see vi meget — vide dog ej, hveden
  Det kommer — ak! saa lidet vi forstaae.
Vi skue Dagens Sol og Nattens Stjerne,
Veed intet om dem — stunde til det Fjerne,
  Til Lys, naar Taagedækket skal opgaae.

Hvad er vort Liv? — en Drøm, som Glæder malte,
Som vakte Haabet og det atter qvalte —
  O, Religion! o, hvis vi savned' dig,
Du laaner Sjælens Larve dine Vinger,
Med dig til Aanders Verdner vi os svinger —
  Vor søde Drøm den gjør du virkelig.

Du, Himmelsendte! stiller Længslens Smerte;
Til en Forsoner trænger dette Hjerte,
  Som ej formaaer, hvad det dog gjerne vil;
Thi trøster du, naar Døden Lampen slukker,
I Frelserens, i Jesu Navn du lukker
  Huldsaligen det matte Øje til.

Ak! men trindt om Livets Træe
  Lægger Vantroe tidt sin Hilde;
Fra dets milde Lys og Læe
  Lokke Synd og Lyster vilde;
Ved den klare Kildes Bred
Troens Blomster trædes ned —
  Træets Frugt og Kildens Bølger
  Overtroens Taage dølger.

Blev Tidens Horizont end mørk,
  Lad Hjertet ej forsage!
Johannes i den vilde Ørk
  Lod Lys og Liv tilbage;
Og da — da Natten vælded' ud,
  Saa Hjertet maatte gyse,
Kom Frelseren og med ham Gud —
  Hans Spor skal evig lyse.

Vil Sløvheds kolde Taage sig
  Om arme Hjerter lægge,
Vil Kaadhed, Vantroe, Kløgtens Svig
  Til Kampen atter ægge:
O! da skal kloge, kjække Mænd
  Gaae ud fra høien Skole,
Udbrede Varme, Lys igjen
  Fra Landets Lærestole.

Stat*, ædle, djærve Luther! stat*
  Et lysende Exempel.
I Lykkens Dunst, i Sorgens Nat,
  Og i hvert Huus hvert Tempel!
O, hvad der gjorde dig saa stærk,
  Vi stræbe vil at ligne —
Dit Støv, dit Navn, dit store Værk
  Til Døden vi velsigne.

Trondhjem.

1. Domkirken. Av *Niels Stockfleth Schultz.*

Cantate til at opføres i Trondhjems Domkirke paa Reformationens Jubelfest den 31te Oktober 1817. Forfattet efter Musiken til *Athalia.* Trykt i Trondhjem. [1817]. 2 bl. 8°. (*Kgl. N. V.S. Bibl., Thj.)

Chor.

Høit over Verd'ners Kreds til Kraftens Himmeltrone,
Jord! din jublende Røst gjennem Skyerne gaae!
Frelsens Fyrste din Tak dine Templer gjentone!
Hans Herredom skal evig staae.

Een Stemme.

Vel Mørkets onde Magter krige,
mod Sandheds Herredom, mod Lysets Himmerige,
og Sandheds Venner kæmpe maae.
Men evig straaler hist den store Martyrkrone
høit over Verd'ners Kreds ved Kraftens Himmeltrone,
og Sandheds Rige skal bestaae.

Choret.

Højt over Verd'ners Kreds ved Kraftens Himmeltrone
den store Seierherre staaer.

Een Stemme.

Og han var med det Ord, som han udsendte.
Saa vidner Seklers stærke Røst.
Ei slukkedes det Lys, han tændte;
hans Rige Stridsmænd fandt med hellig Ild i Bryst,
en Ild, som stærkere end Baalets Lue brændte.

En Anden.

Naar Fordærvelsens Aand og dens Tjenere hæved'
frækt og med Spot deres Hoved mod Skye,
da vinked' Herren — Jorden bæved' —
hans Kirke stod omstraalt af Guddoms Glands paanye.

Recitativ.

Tael, Seklers store Dag, da Luthers Aand sig yttred'
og æskede til Kamp de onde Magters Hær!
Til sidste Slægter Vidne bær
Om Sandheds stærke Kraft, og at Herren er nær! —
En enkelt Mand fremstod — og de Vældige zittred'.
Europa rystede. »For Sandheds Sag!«
Det Løsen gjenlød gjennem Krigenes Brag
med Tordenrøst, saa Helved bæved'. —
Mørkets Vælde bortveg — Tyranniet forsvandt. —
Sandheds Soel paanye oprandt. —
Og Sekler vidne: Luther leved'. —

To Stemmer.

Føel Europa! hvad Gud i din Luther Dig gav!
Forglem din Vaandes Kamp, medens Jublerne lyde!
Lad det storme paa Tidernes Hav!
End den Herre er til, som kan Bølgerne bryde.

Choret.

Skuer, Sandheds Venner! over Jord
til dens Fyrste hisset i det Høie!
I Hjertet Mod! — Haabets Stjerne for Øie! —
Luthers Vaaben i Kamp: Herrens hellige Ord!

Een Stemme.

O, slutter Pagt alle Ædle paa Jord!
Eders Haab være bygt paa Herrens Kraftes Ord!
Efter Seklers Forløb skal en Slægt see tilbage,
som Viisdom vandt fra vore Dage.

Chor.

Skuer, Sandheds Venner! over Jord
til dens Fyrste hisset i det Høie!

Een Stemme.

Naar denne Fest oprinder næste Gang,
naar vor Vandring er endt, forglemt vor Jubelsang:
Efter Seklers Forløb gid en Slægt see tilbage,
som Viisdom vandt fra vore Dage!

Choret.

Skuer, Sandheds Venner! over Jord
til dens Fyrste hisset i det Høie!
I Hjertet Mod! — Haabets Stjerne for Øie! —
Luthers Vaaben i Kamp: Herrens hellige Ord!

2. Videnskapsselskapet. Av *Niels Stockfleth Schultz.*

Cantate til at opføres i det Kgl. Norske Videnskabers Selskab, ved Høitideligheden i Anledning af Reformationens Jubilæum. Trykt Trondhjem 1817. 2 bl. 8⁰. (*Kgl. N. V.S. Bibl., Thj.)

Før Talen.

Chor.

Hører høie Jubler stige
fra Guds Templer fjern og nær! —
Der er Fryd i Tankens Rige! —
Jordens lave Sorger vige
ogsaa for vor Jubel her;

Een Stemme.

Hvi tier, Europa! din Klage?
Hvi jubler Du saa i din Nød?
Har Du forvundet al din Plage.
forglemt de rædselfulde Dage,
og alt det Blod som flød? —

Det nittende Sekel indvier
det sextendes Minde en Fest,
og derfor hver en Klage tier
for høitidsfulde Melodier
ved Luthers Jubelfest.

En Anden.

De Slægter omskifte saa fage
i Seklernes Løb over Jord:
men Mindet af Bedrivters Dage
staaer skjønt og trøstende tilbage
blandt Gravene paa Jord.

Een Stemme.

Den mørke, kolde Vinter viger,
naar Vaarens Sol paa Himlen stiger
forkyndende Naturens Gud.
Saa Barbarie og Mørke svinder,
naar Videnskabens Sol oprinder,
og breder sine Straaler ud,

To Stemmer.

Din Videnskabeligheds Vaar,
Europa! for tre hundred' Aar,
nævn som din Luthers Ære! —
Din Vaar saa mange Blomster bar;
din Sommer mørk og stormfuld var.
O, beed til Høstens Herre! —

Choret.

See, det staaer i barske Vinde
Livets skyggefulde Træe! —
Brødre! her ved Luthers Minde
sværger høit, at det skal finde
Pleie, Hegn og venligt Læe!

Efter Talen.

Fire Stemmer.

Kort er Livet — snart det svinder, —
Men de dyrebare Minder
kunne Seklers Alder naae.
Livet slukkes. Men Bedrivter,
Aandens Kraft i Daad og Skrivter
skal til sidste Slægt bestaae.

Aria.

Skuer end engang tilbage
over Tidens store Hav! —
Meget fandt med Seklets Dage
der for Evighed sin Grav.
Men Forgangenhedens Bølger
hæve høit hvert ædelt Navn,
Sandheds Gransken, virket Gavn
ei til Grav og Glemsel følger.

Nogle plante, Nogle vande
her i Viisdoms Urtebeed.
Først paa Livets bedre Strande
modnes der for Evighed.
Beder hist, I ædle Aander
for den gamle Urtegaard! —
Tidens Storm er barsk og haard,
Død til mangen Blomst den aander.

Chor.

Efter Storm og Torden
frugtbargjøres Jorden. —
Derfor lad os plante, vande! —
Hist paa Livets bedre Strande
skal og vi forklared' høre
Efterslægtens Jubelraab,
naar og den med Tak og Haab
skal Erindringsharpen røre.

Drammen.

Den Lærde Skole.

Sange ved Jubelfesten, høitideligholdt paa Drammens lærde Skole, den 1ste November 1817. Drammen 1817. Trykt hos Carl Ferd. Rode. 4 + 1 bl. 8°. (*Kgl. N. V.S. Bibl., Thj., Thv. Boecks samling.) — Salmen »Halleluja! Halleluja« (v. 1—4) og Slutningschoret optrykt i M. A. Boye's Tale paa den store Jubelfest ved Drammens lærde Skole, Drammen 1817, s. 10.26.

(For Talen.)

Guds Almagt over Jorden naar,
Og Verdens Kreds sig glæder,
I Skyen, hvor hans Throne staaer,
Han Mulm og Nat udbreder.

Med Skjændsel lønnes den og Skam
Der spotter Lysets Fader,
Al Jorden bøier sig for ham,
Med Himlens Myriader.

Hans Styrke er Retfærdighed;
Med Lyn og Vredens Torden.
Han styrter Dydens Fiender ned,
Forfærdet skjælver Jorden.

Og Dyden frydes ved hans Bud,
Og kalder ham retfærdig,
Thi ene Almagts stærke Gud
Er Navn af Herre værdig.

Som Vox det haarde Fjeld forgaaer,
Naar Verdners Herre byder;
Hans Herlighed til Støvet naaer,
Hans Priis fra Himlen lyder.

O, du som har den Høje kjær,
Hans Lov du fromt bevare!
De Godes trygge Værn han er,
Dem frelser han i Fare.

For dem oprinder Lyset prud,
At Hjertet kan sig fryde;
O, fryd dig Fromme! ved din Gud,
For ham din Lovsang lyde.

(Efter Indledningen til Talen.)

Halleluja! halleluja!
Lovpriser Herren Jehova
I høje Jubeltoner!
Fra nu og indtil Evighed
Lovsjunges Han, hvis Herlighed
Gaaer ud fra Himlens Throner.

Hvo ligner ham, som højt i Sky
Almægtig dømmer, dog i Ly
Af Naadens faste Throner?
Hvo er som Han, der sagde: bliv,
Og Verd'ner blev og Skabtes Liv
Besjæled' Verdens Zoner?

Fra Slægt til Slægt Hans Miskundhed
I Kampens Bulder, Kirkens Fred,
Skal Støvet evig sjunge;
Thi Naadens Gud barmhjertig er,
Dog ene Retfærd Han har kjær,
Og straffer Ondskabs Tunge.

Og Himle tordned' Viisdoms Bud,
Forbauste Jord gjentoned': Gud
Til Klang af Verdens Psalter.
Og Evigheden toned': stor
Til Støvet ned i Herrens Ord;
Paa Sandhed staaer Hans Alter.

(Efter Talen afsynges Luthers Psalme: Vor Gud han er saa fast en Borg.*)*

Slutningschor.

Godheds Gud, Jehovah i det Høje!
Støvets Børn sig for din Throne bøje,
Skue i Naade, Fader, til os ned!
Amen, Amen i Evighed!

IV.

To hittil utrykte latinske taler.

1. Kristiania Kathedralskole, av J. Rosted. 2. Universitetet, av S. B. Hersleb.

1.

Rektor J. Rosteds tale paa Kristiania Kathedralskole.

Rosteds egenhændige manuskript. (*Kristiania Kathedralskoles bibl., II E.) Jfr. [C. Müller,] Katalog over Chr.a Kath.-skoles Bibl., 238. — Titelen her anført efter Wittrups program, s. 14.

De iis, qvæ præclare de vita et felicitate hominum meruerit Lutherus.

(Om Luthers Fortjeneste af det menneskelige Kjøn.)

Excellentissimi, Illustrissimi, Amplissimi, plurimum Reverendi, Doctissimi, qvotqvot adestis, Optimi!

Si magnitudo beneficii ex laboribus in eodem perficiendo suscipiendis, periculis adeundis, difficultatibus superandis, ex ea, qva his obviam eundum esset, firmitate animi et constantia, ex fructuum deniqve inde proficiscentium multitudine, præstantia et perennitate, si magnitudo, inqvam, beneficii his ex rebus æstimanda est, nullum utique datur, qvod post donatam terris sanctissimam nostram Religionem, nobis, qvid? qvod? hominum generi, qvam cujus memoriam festis his diebus læti celebramus, reformatæ scilicet per Lutherum ejusdem Religionis, majus unqvam contigit ac salutarius. Rerum, qvæ ad magnitudinem faciunt, una sæpissime justam præbet causam, cur magnum dicatur beneficium. Sic in alio miramur, qvos comites habebat labores et pericula, in alio virtutem fortitudinemqve, qvibus suscepta est res, qva continetur beneficium, et perfecta; in alio salutarem ipsius beneficii rationem atqve ubertatem. Verum qvæ singula ad magnitudinem sufficerent, in hoc uno beneficio omnia sunt copulata et connexa, maximi labores, pericula maxima, summa virtus et fortitudo, ubertas summa. Ad labores enim qvod attinet, cui unqvam esse majores possunt, qvam, cui post Deum tantum debemus beneficium, Luthero nostro fuerunt? Impugnandi erant errores, qvos sacraverat superstitio, inveterata præjudicia debellanda, neqve hæc paucorum tantum hominum, sed totius fere Christianorum coetus; qvod qvantum habuerit laborem, qvantam animi contentionem, meditando et docendo, defendendo et oppugnando, probando et refutando, qvantas curas nocturnas et

diurnas, nemo non perspiciet. Atqve hos tantos labores, qvot stipatus undique periculis toleravit Lutherus! periculis ab amicis et inimicis, ab exteris et popularibus, ab hominibus omnium ordinum, a potentissimis Principibus, ut taceam, qui jactabat se potentissimis Principibus potentiorem, qvem infensissimum habebat Lutherus, Pontificem illum romanum cum toto Monachorum exercitu, periculis non fortunæ solum, sed vitæ, sed libertatis, sed famæ, et si qvid habemus carius, hinc urgente vi, illinc dolo, hinc minis, illinc illecebris. Deinde si ratio habetur virtutis illius et constantiæ, qva tot tantisqve laboribus, tantæ hominum in se malevolentiæ occurrebat, qvem unqvam fortiorem reperies et constantiorem, qvam Martinum Lutherum? Qvod unqvam extimuit periculum? qvid eorum, qvæ homini accidere possunt, intolerandum putavit? qvid depellere eum a proposito valuit? Habemus hic, sicubi, justum illum et tenacem propositi virum, qvem non civium ardor prava jubentium, non vultus instantis tyranni mente qvatit solida. Qvæ aliorum debilitare et frangere solent, ejus modo acuebant animum atqve industriam. Videbat rem solam ejusqve justitiam, pericula et labores non videbat. Diceres, eum divina qvadam vi, non dico adjutum et suffultum, qvod utiqve dicendum est, sed actum atque propulsum. Qvare si qvid magnitudinis trahere beneficium potest ex ea, qva perfectum est, constantia et fortitudine, et qvidni? quum inde magni aliqvid trahere vel maleficium potest, magnum sane vel hoc nomine beneficium, qvod celebramus, est nuncupandum. Sed restat adhuc, qvod est hac in re maximum, salutaris ipsius beneficii ratio, ubertas et præstantia. Qvo latius patet beneficium, qvo plures fundit fructus atqve uberiores, qvo plura et majora sunt, qvibus eo liberati sumus, mala, qvo plura et majora, qvibus aucti sumus, bona, eo qvoqve majus et salutarius idem esse, nemo non fatebitur. Jam vero, si ad hanc normam beneficium reformatæ per Lutherum Religionis nostræ ponderamus, nullum se judicio nostro offeret, qvod, si exceperis excipiendum semper et secernendum, datum per ipsum generis humani Servatorem, qvovis nomine gravius sit atque præstantius. Sint enim alia magna et gravia, fluxi tamen et vagi sæpissime sunt pretii, temporum rerumqve varietati obnoxii; hoc vero omni rerum varietate majus, perpetui et manentis. Sint magna et salutaria beneficia, avocasse a fera vivendi ratione ad vitam cultiorem homines. condidisse urbes, constituisse respublicas, domuisse licentiam legibus, servasse patriam consilio et fortitudine, et qvæcunqve sunt alia, qvæ ad bene beateqve vivendum plurimum conferant; sint illa, inqvam, magna, salutaria et sempiternæ memoriæ commendanda, at majus tamen hoc est ac salutarius. Dum illa ad hanc potissimum vitam pertinent, hoc non ad hanc solam, sed ad futuram

qvoqve vitam beandam valet; dum illis singulis tantum gentibus, hoc toti qvodammodo generi hominum est consultum; dum a malis ad corpus tantum et fortunam pertinentibus illis liberabantur homines, hoc non a malis corpori solum et fortunæ perniciosis, verum, qvod humanissimam est in homine, animo nostro immortali vindicati sumus et liberati. Qvamobrem, si illorum auctoribus templa et aras superstitiosa qvidem, sed pia, consecrabat antiqvitas, neqve injuria, si qvis præter solum Deum templis et aris esset colendus; qvam nobis turpe esset, qvi meliorem jactamus cognitionem, qvantus nos oppressisset torpor, si tantum hoc beneficium excidere unqvam memoria pateremur, si tantum hoc beneficium, redeuntibus saltem seculis, (: sustinet enim secula :) non grato in Deum animo, non admiratione proseqveremur et lætitiæ. Sic judicavit Rex noster clementissimus, quum memoriam hujus beneficii, ante hæc tria secula inchoati, publico et solenni celebrandam esse festo, ejusqve laudibus suggestus omnes, cum sacros, tum profanos sonare lætissimo hoc tempore voluit; sic judicant boni omnes; sic judicat etiam Schola cathedralis Christianiensis, quum dicto audiens suam hodie qvantulamcunque in festum hoc celebrandum operam confert atqve industriam, Vellem nunc, si unqvam, me, qvem sensuum suorum interpretem habebit, eorum in numero esse felicium, qvibus apte et decore loqvi datum est, ut possem, si non, qvæ rei æqvarent magnitudinem, qvam qvæ asseqvi potest eloqventia? at saltem, qvæ tum re ipsa, tum Vestris, Auditores, auribus non essent indigna, effari atqve dicere. Sed conscius mihi sum et sentio, qvam sim præclaro hoc dono destitutus, qvod me non parum solicitum habet. Qvo accedit, qvod qvocunqve oculos converto, sive ad rem ipsam, sive ad illustrem hunc summorum in republica et doctissimorum virorum consessum, sive ad memet meamqve facultatem, omnia video ad reverentiam et metum incutiendum aptiora, qvam fiduciam; animum igitur plane desponderem, nisi a Vestra, Auditores, æqvitate atqve indulgentia sperare liceret, ut meæ ignoscatis tenuitati, dum in seqventibus, q v æ p r æ c l a r e d e v i t a e t f e l i c i t a t e h o m i n u m m e r u e r i t L u t h e r u s, paucis exponere sim conaturus.

Videamus igitur, qvæ præclare de vita et felicitate hominum meruerit Lutherus. Ut aliqvis præclare de felicitate humana meruisse censendus sit, haud dubie reqviritur, ut vel in removendis, qvæ obstarent, impedimentis, vel promovendis, sine qvibus nulla esse potest homini felicitas, operam suam et studium feliciter collocaverit. Alterum igitur horum vel utrumqve fecisse Lutherum oportet, si præclare de felicitate hominum meruisse dici qveat. Duo præcipue sunt res, in qvibus inest hominum felicitas, Religio, seu pia Deum colendi ratio, et qvæ in veri sensu et cognitione versatur scientia. Religionem dixi, qvatenus pia est Deum colendi

ratio, vel qvatenus pietate in Deum continetur. Ut homo solus est, qvi Deum agnoscere, sic qvoqve solus est, cui nulla præstantiori suæ naturæ congruus felicitas sine Religione et pietate in Deum esse potest. Potentia qvam maxime polleat, affluat divitiis, voluptatibus et honore, res ei omnes prospere cedant, sint ei bona omnia, qvæ pietati conjuncta ad augendam felicitatem valent, pietate autem careat, prospera qvidem uti fortuna, sed veri nominis felicitate minime est dicendus. Qvid est enim sine pacata mente potentia? qvid divitiæ? qvid honor? Qvid vero pacare mentem potest, nisi pietas? Qvid est, qvo melius cavetur, ne affectuum æstu abrepti in scopulos vitæ incidamus, qvam pietate, in perturbationibus animi, menti vitæqve tranqvillæ inimicis, compescendis sedandisqve potentissima? Qvieta hæc est in tempestate, lucet in tenebris; ut adversis perfugium et solatium præbet, sic est in secundis moderatrix sapientissima, vitæ, qvacunqve in conditione, qvacunqve in ætate, gubernatrix optima, adolescentiæ custos tutissima, subsidium senectuti certissimum. Abhorrens a scelere, qvo nihil hominum vitæ et felicitate perniciosius, reverentia et grato in Deum animo impellit ad virtutem, ipsa virtutum maxima omnium virtutum mater atqve fons est. Neqve hujus tantum vitæ limitibus circumscripta sua commoda, sed, qvæ singularis est ejus præstantia, non ad hanc vitam solam, sed ad futuram etiam post hanc æternum degendam pertinent. Verum qvo feror? qvid hæc de præstantia pietatis dicendo volui? qvid? nisi ut eo luculentius appareret, qvam egregie de vita et felicitate hominum promereatur, qvi ad pietatem in Deum augendam promovendamque operam suam[1]), feliciter contulerit. Anteqvam vero, hanc esse Lutheri laudem, ostendamus, non alienum videtur, qvænam sint res, quibus maxime impeditur pietas considerare. Has esse ignorantiam, qvosqve comites hæc habet, errores et præjudicia, qvis non videt? Qvod sunt in rerum natura tenebræ, idem est in rebus ad religionem et pietatem pertinentibus ignorantia. Circumfusus tenebris qvi ambulat, videre sibi videtur, qvæ non videt, audire, qvæ non audit, incertus vagatur, terrent omnia; si qvid lucis e longinqvo apparuerit, hæc forte non nisi ignis fatuus est, cui si incaute se commiserit, a recta avocatus via, in avia loca, periculorum plena deducitur; offendit in qvemcunqve lapidem, titubat, cadit, qvo pedem figat, nescius. Sic fere etiam ei est, qvi in rerum maximarum, qvales sunt religionis ac pietatis, versatur ignoratione. Ambulanti in tenebris haud absimilis, nihil habet, qvod seqvatur, qvid fugiendum sit, qvid sequendum, si non plane ignarus, at incertus tamen. Credit Deum esse, et res humanas curare, credit forte, se Deum propitium habere, sed, carente fun-

---

[1]) Her er utstrøket: remotis, qvæ obessent, impedimentis.

damento, vaga, et si non cæca prorsus, at falsis tamen orationibus nixa fide; videre sibi videtur in Deo, qvæ non videt, videtur sibi lucem videre, qvam seqvatur, sed qvæ non nisi ignis fatuus est, cui se committendo in falsas abripitur opiniones et aniles superstitiones, moribus ac pietate æqve noxias. Fatendum qvidem est, scientiam religionis ejusqve præceptorum non semper esse pietate comitatam, vel qvod plena et ad persvadendum idonea perspicuitate careat, qva qvidem in causa aliqva semper ignorationis culpa subest; vel qvod levitate fiat hominis, ut, posthabitis, qvæ cognita et perspecta de Deo rebusqve divinis habeat, abripi se libidinibus patiatur, et meliora videns seqvatur deteriora. Probant, proh dolor! exempla tot virorum scientia rerum divinarum instructissimorum, qvorum vita et mores a præceptis religionis sanctissimis omnino fuerunt alieni. Qvicqvid id est, ratum tamen certumqve manet, nos, qvemadmodum aliis in rebus qvibuscunqve rite perficiendis luce carere non possumus, sic qvoqve Deum rite colere non posse, nisi prælucente vera Dei ejusqve de nobis decretorum scientia, neqve aliud majus dari pietatis in Deum impedimentum, qvam ignorantiæ tenebras atqve errorum. Et vero illas dissipasse tenebras non magnum et præclarum esset beneficium? qvi hanc dispulisset ab oculis hominum caliginem, egregie de vita et felicitate humana meruisse non esset censendus? Ecqvis, nisi cui curæ cordiqve sanctissima nostra non sit Religio, sic judicaret unqvam, sic statueret? Lutherum vero, reformando hanc nostram Religionem, id fecisse, nemo, nisi qvi historiæ illorum temporum plane sit imperitus, non concedet. Ut autem, hoc Lutheri esse beneficium, eo sit nobis persvasius, veloci ad illa tempora respiciamus oculo, ut, qvalis esset Religionis status, proximo imprimis ante Lutherum tempore, memoria recolamus. Convertens igitur ad illa tempora oculos, qvæ est atra nox illa, qvam incumbens orbi christiano video? qvænam sunt spissæ illæ, qvæ apparent tenebræ? Terrore perculsus refugit animus. Ignorantiæ et errorum et superstitionis tenebræ sunt. Video animo, errare in illis huc illuc homines, turpissima, qvæ vel inscitia, vel credulitas, vel fraus, vel avaritia injecerit, vincula circumferentes. Arceri video a limpidissimo sacrarum litterarum fonte ad luculenta illa pocula, qvæ propinarent Papa romanus, ejusque ministri fideles, Monachi, rejectos, atque in respuentes hæc ferro et igne crudelissime sæviri. Nihil credendum video, nihil pro vero habendum, nisi qvod credi, qvod pro vero haberi Pontificis romani vel dominandi libido jubeat, vel avaritia. Avocari homines video a cultu veri Dei ad cultum, idolorum cultui vicinum, Sanctorum scilicet sic dictorum, quorum innumera fere multitudo, qvibus vero sæpissime nulla alia fuit sanctitas, qvam qvod coelum

merituri[1]), ædes sacras et monasteria, horumque otiosos incolas muneribus ornarunt atqve divitiis. Qvod vero omnium horribilissimum, qvodqve recta ad impietatem ducit via, venalem video, et qvidem in erectis publicæ huic mercaturæ tabernis, peccatorum non commissorum modo, sed etiam committendorum veniam, cujus dandæ potestatem concessam ab ipso auctore Religionis nostro Pontifici romano, se ejus vicarium esse jactanti, stulta credit superstitio. Et, dum turpissima hæc video errorum et superstitionis monimenta, de suggestibus sacris qvid interea fere aliud audio, qvam nugas pueriles ineptissimasque de miraculis Sanctorum fabulas, in qvibus sciendis et narrandis ipsorum sacerdotum unica fere et sola versatur sapientia. O tristem temporum illorum faciem, cujus tamen non nisi lineamenta qvædam heic duxi! Qvantam arguit ignorantiam, qvot et qvantos in rebus ad Religionem pertinentibus errores, qvantam superstitionem! Adspiciens veram tunc inter homines penitus exstinctam esse pietatem crederes. Tantum enim abest, ut in rebus, qvæ religionis nomine obtrudebantur credendæ, aliqvid inesset, qvod ad gignendam in animo pietatem alendamqve faceret, ut potius avocare a pietate ad impietatem videantur. Qvin immo scintillulæ, qvæ forte remansissent, veri adeo erant erroribus involutæ et impeditæ, ut in farragine illa errorum ineptiarumqve vix et ne vix qvidem discerni possent. Certe si pii adhuc darentur et probi, qvod qvidem impium esset negare, id non formæ, qva tunc induta prodibat Religio, tribuendum, sed indoli Religionis ipsi, cui, licet corrupta ab hominibus et deturpata prodeat facie, salva tamen sua et salutaris natura manet. Qvam vero iniqvæ mentem tum obscurantes tenebræ veræ essent pietati, qvæ sine moribus nulla esse potest, probra testantur et flagitia, qvæ, invalescente magis magisque Monachorum opera superstitione, junctis cum ignorantia manibus ubiqve inambulabant; testantur dissoluti ipsorum sacerdotum mores, ipsorum Monachorum, qvorum obscura domicilia, haud raro, officinæ potius neqvitiæ et flagitiorum erant dicenda, qvam domicilia virorum, qvi piis meditationibus vitam consecraverant. Qvid plura? Verum sit licet, per indolem Religionis ipsam fieri posse, et revera, factum esse, ut cum obscuriore et errorum plena scientia pietas sit conjuncta et sociata, minui tamen eo salutarem ejus rationem, ignorantiamqve et errores gravissima esse, qvæ pietati obsint, impedimenta, cum natura rei, tum experientia docemur. Tantam igitur ignorantiam, qvantam dicto jam tempore fuisse inter omnes constat, tot tantosqve errores qvi animis exemerit, is de felicitate hominum præclare meruisse, si qvis unqvam, est dicendus. Id vero qvomodo fieri posset, nisi debellando

[1]) Her er utstrøket: cujus videlicet merendi hæc certissima est ratio.

superstitionem, convincendo errorem, vindicando in suam auctoritatem Sacras Litteras, destruendo cancellos, qvibus ad easdem interclusus erat aditus, qvo omnia fecisse Lutherum fortiter æqve ac feliciter, ex historia magni hujus viri, nunqvam satis admirandi, perspicitur. Neqve tamen in removendis impedimentis sua stetit opera, suo labore, sed ulterius tendens, in promovendis etiam et adjuvandis, qvæ ad pietatem valeant, summo evigilavit studio, indefessa industria. Satis non habens destruere, exstruere etiam adlaboravit. Magnum erat debellasse superstitionem, convicisse errorem; sed his non contentus, ut veram substitueret et salutarem scientiam, omni ope et opera contendit. Magnum erat restituisse in pristinam auctoritatem sacras litteras; at satis fecisse non putabat, nisi earundem legendarum et cognoscendarum copiam etiam indoctis fecisset. Hinc tot sacra, qvas ab eo conscriptas habemus, conciones; hinc illa sacrarum litterarum germanice redditarum editio, qvæ in tanto adhuc habetur honore; hinc tot librorum sacrorum explicationes, tot deniqve ad scientiam rerum divinarum pietatemqve in Deum augendam spectantia, qvibus scripta sua abundant, monita, præcepta, consilia, cohortationes.

Ut vero præclare adeo de vita et felicitate hominum meruit Lutherus, qvod ad Religionem, seu piam Deum colendi rationem attinet, ita etiam qvantum ad eam, qvæ in veri cognitione et sensu versatur, scientiam. Occurritur forsan, has duas res non esse sejungendas, siqvidem ab eo, qvi ad veri cognitionem et sensum nihil conferat, nihil qvoqve fieri ad pietatem augendam potest. Concederemus, si nulla veri, nisi qva pietas destituta esse non possit, daretur scientia, qvemadmodum qvoqve in prioribus, qvantum ad pietatem in Deum non sejunximus. Sed latius patens hoc nomen, qvicqvid, vel ratione, vel Sacra Scriptura, vel monumentis rerum gestarum ducibus, cognosci potest, res divinas et humanas, omnia, in qvibus versantur litterarum studia, complectitur. Et vero Lutherum, reformando Religionem, ad hanc veri cognitionem, qvacunqve in re, plurimum contulisse, rem propius considerantes fugere non potest. Fuerant qvidem ante Lutherum tempora, studiis litterarum, ut videbatur, benigniora. Sic primo scholasticæ ætatis tempore aurora qvædam, majoris lucis nuntia, apparuerat; sed ipsis deinde Scholasticis, abjecta omni vera studiorum ratione, in futilissimas se immergentibus argutias, pristinæ iterum tenebræ, oppressa luce, invalescebant. Sic qvoqve seculo ante Lutherum proximo, postqvam, expugnata a Turcis Constantinopoli, Turcarum vim devitaturi, complures græcis imprimis litteris eruditi viri in Italiam confugerant, emergere e longa oblivione, qva sepulto qvasi jacuerant, videbantur litteræ, sed providentia Pontificis romani ejusque sociorum satis cautum erat, ne latius penetraret earum

lux, qvam superstitionis pateretur incolumitas, et efflorescentes tum litteræ, spississimis circumfusæ tenebris mihi videntur plantis haud absimiles, qvæ tenebricoso in loco positæ, incremento impeditæ, langvent, ni transferantur in locum luci apertum, morituræ. Luthero reservatum erat, ut, revocando ad priorem formam Religionem, ad novam qvoqve vitam et liberiorem revocaret litteras. Ut enim nihil est homini Religione prius, nihil antiqvius, sic etiam fieri non potuit, qvin doctrina Religionis, tanta rerum ad Religionem pertinentium commutatione per Lutherum facta omnem in se omnium cogitationem, omne studium converteret; qvod, qvantum ad exqvisitiorem illam rerum divinarum scientiam, qvam Theologiam vocamus, augendam valuerit, ruptis jam vinculis, qvibus antea tenebatur mens humana, facile intelligitur. Inde vero commodi aliqvid ad cætera qvoqve studiorum genera redundasse, ratio ipsa litterarum docet. Sunt enim hæ tam arcto cognationis vinculo inter se conjunctæ, ut qvicqvid uni profuerit studiorum generi, ad cætera etiam qvodammodo pertineat, et rite coli unum, cæteris omnibus neglectis, neqveat. Restituebantur per Lutherum in jus suum Sacræ Litteræ, qvæ rite explicando, qvantam lingvarum, qvantam rerum morumqve antiqvorum peritiam reqvirunt! Verum qvod in studiis litterarum promovendis maximam habet vim, restituebatur in jus suum ipsa ratio humana. Libertate per Lutherum donata nihil jam sibi obtrudi patietur, nihil pro vero habebit, nisi qvod hoc mereri nomen inqvirendo cognoverit. Innato in omnibus cognitionis amori et scientiæ indulgens nihil jam relinqvet non exploratum, coelum et terram perlustrabit, qvod veri ubiqve sit, indagatura. Nusqvam jam sistet gradum, sed ad majora semper pergens, latius patentem uberioremqve scientiam posteritati tradet. Neqve tamen Lutheri in studia litterarum meritum iis solum absolvitur commodis, qvæ sua qvasi sponte, et remotis modo impedimentis, ex illa rerum commutatione ad sæpius dicta studia redibant. Ut enim taceam scripta, qvæ composuit plurima, pro modo saltem illorum temporum præstantissima, plurima etiam præcepit et curavit, qvæ qvi præcipit et curat, optime de studiis litterarum mereri, nullam habet dubitationem. Sic qvantum ad rem scholasticam præsertim litteratam attinet, cui mihi qvidem potissimum immorandum, qvæqve in re litteraria tanti est momenti, qvantum, inqvam, ad rem scholasticam qvi præcepit et curavit, qvæ præcepit et curavit Lutherus; qvi præcepit, ut, justa in disciplinis scholasticis adhibita parsimonia, multum potius, qvam multa discerent pueri; qvi curavit, ut, abjectis, sophisticis refertis argutiis tetramque barbariem redolentibus, libellis, in qvibus discendis antehac desudaverant pueri, sui, Melanchtonis, Erasmi

aliorumqve ejusdem ævi doctissimorum virorum libri substituerentur; qvi præcepit, ut pueri non doctis tantum lingvis, sed etiam vernacula, neque lingvis solum, sed etiam Historia, Mathesi, aliisque artibus ad humanitatem pertinentibus instituerentur, qvi curavit, ut mercedis, qvam constitutam sibi doctores in Scholis publici habebant, tenuitati subveniretur; qvi præcepit, ut singulæ Scholæ suas haberent bibliothecas, utqve tabernæ essent librariæ, unde optimos qvosqve auctores petere magistri possent; qvi omnia hæc, inqvam, et multo adhuc plura rei scholasticæ utilissima præcepit et curavit, uno verbo, qvi meditando, hortando, scribendo, instituendo, dispensando, omniqve re et consilio Scholas, docentes et discentes, pariter adjuvit, ut fecisse Lutherum ex ipsius scriptis, aliisqve ab illo tempore monumentis constat, illum de studiis litterarum præclare meruisse summo jure meritoque contendimus.*) Jam vero qvi de studiis litterarum præclare meruit, idem etiam præclare de vita et felicitate hominum meruisse censendus est. Ecqvid enim ad felicitatem augendam majoris esse momenti potest, qvam illa studia? Excolere animum hominis, excitare in animo sensum veri et honesti, maximarum rerum cognitione instruere, qvid sit, qvod expetendum est, honestum, et qvomodo idem conseqvi possimus, docere: qvid hoc est aliud, qvam aditum parare ad hominem virtuti, ad sapientiæ præcepta animum conformare? Ut ornat hæc studia pietas, sic illa vicissim lucem affundunt pietati. Reddunt, ut ita dicam, hominem homini, illustrant humanitatem. Maxima hæc sunt, sed non omnia. His studiis debemus, qvæ ad vitam his in terris, commode et jucunde vivendam pertinent. Fructibus abundant cuicunqve ætati, qvocunqve tempore, qvacunqve in vitæ conditione, qvocunqve in loco saluberrimis. Dulces hi sunt non minus qvam salutares. »Qvod si ex his studiis (: verba sunt Ciceronis:) qvod si, inqvit, ex his studiis delectatio sola peteretur, tamen, ut opinor, hanc animi remissionem humanissimam ac liberalissimam judicaretis. Nam cætera neqve temporum sunt, neqve ætatum omnium, neqve locorum: hæc studia adolescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium et solatium præbent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur«. Sed qvid multus sum in his studiis laudandis coram tot doctissimis viris, qvi dulcissimos eorum fructus sensu sui qvotidie gustant atqve percipiunt? Qvod volui, hoc erat, ut Lutheri nostri de felicitate humana meritum eo clariore in luce conspiceretur. Crescit autem hoc ejus meritum, quum pertinere beneficium, qvod laudamus, non ad nos solos et nobiscum in Reli-

*) Vide celeb. Thorlacii Orationem de meritis Lutheri in rem scholasticam, in opusc. latinis.

gione sentientes, sed etiam ad dissentientes nobiscum orbis christiani gentes, neqve ad singulas tantum gentes, sed ad totum qvodammodo genus humanum animadvertimus. Ad dissentientes, inqvam, nobiscum gentes; his enim gentibus, unde ortam esse lucem illam, qva nunc, si non in Religione, qvanqvam certissime nec huic sine fructu at si litteras saltem spectas, clariore fruuntur, verius credendum, qvam ex eodem, qvo nobis, qvi Lutherum seqvimur, fonte lux nostra orta est, unde inqvam, ortam esse hanc lucem, verius credendum qvam ex majore illa, qvam Luthero debemus, cogitandi sentiendique libertate, qvæ ut nulla est res naturæ hominis conjunctior, sic etiam tanta trahit hominem dulcedine, ut oblatam sibi, detestata qvamvis origine, non possit non amplecti; probare et amare, probata vero et amata studiis litterarum vitæqve adeo hominum fructus feret amoenissimos. Verum non ad singulas tantum gentes, sed ad totum qvodammodo genus humanum pertinere hoc beneficium dici potest. Qvemadmodum enim gyri, qvi in aqva, lapillo injecto, excitantur, postqvam evanuerunt oculis, deleti tamen non sunt penitus, in totam qvodammodo aqvæ molem efficaces, sic qvoqve fit ea, qvæ est hominum inter se communitate, ut excitatis Lutheri opera notitiarum qvasi gyris qvibusdam, qvanqvam evanuisse hi videntur ab origine remotiores, sui tamen maneant effectus, longius semper, occulte qvamvis sensimqve, penetraturi. Deniqve quum felicitas, qvam admittit homo[1], duplici nomine considerari potest, qvatenus scilicet vel homini est vel civis, non minimum addit momentum Lutheri de felicitate hominum merito, qvod ejus beneficio homini etiam qua civi optime fuit consultum. Major in republica gerenda et administranda, omnibus in rebus aliis homini æqve utilibus ac civi gerendis et administrandis, prudentia solertia et fides, salutarior legum ratio, melior morum, sine qvibus qvid possunt leges, totidem sunt, qvæ ex adjuta per Lutherum rerum utilissimarum notitia, ex adjuta pietate in Deum et virtute, ex adjutis litterarum studiis reipublicæ oriuntur commoda. Sed ut erant prima et reliqvorum omnium fons et principium, ita etiam in maximis ponenda sunt, qvod, destructa Hierarchia, finis factus est inimicitiis, dissidiis et discordiis, ecclesiastici ordinis cum Principibus, Principum cum civibus et civium inter se, qvibus, concitante et fovente illo ordine, ut labefactata Principum potestate, suam stabiliret dominationem, miserrime dilacerabatur respublica; qvod, erepto Pontifici romano fulmine, qvo terrente toties depulsi erant Principes a perficiendis, qvæ in rempublicam salutariter decreverant, depulsi erant populi a more gerendo et honore debito habendo Principibus, qvod, inqvam, tanta spe Pontifici romano

[1]) Rettet først fra: qva frui homo potest, derefter fra: cujus capax est

ejusqve cultoribus erepta, restituta sunt sua jura Principibus, civitati sua; qvod deniqve, redditis agriculturæ aliisqve artibus utilissimis tot manibus antea otiosis, studiis litterarum tot ingeniis incultu antea ac socordia torpescentibus, reipublicæ tot opibus antea inutiliter consumtis, qvod, his omnibus reipublicæ redditis, tot tantaqve commoda eidem sunt allata. Et qvis enumerare potest omnia commoda, qvorum homini, sive qva homini, sive qva civi auctor fuit Lutherus?

Immo magnus est Lutherus, magnum et præclarum Lutheri de vita et felicitate honimum meritum! Sed in laudando Lutherum, ne immemores simus Dei, qvo volente, dirigente et adjuvante tantum nobis contigit beneficium. Deus, qvi in principio rerum lucem e tenebris elucere jussit, omnisqve lucis fons est atqve origo, idem est, qvi lucem hanc, qva lætamur, veritatis, e tenebris elucere jussit patribus nostris, nobisqve servavit auctam deinde et clariorem. Deo igitur pro tanto beneficio gratiam habeamus. Amemus et foveamus hanc lucem, versemur in hac luce tales, ut eadem illustrati sapientia augeamur, pietate et virtute, in credendo a nimio et parum æqve remoti. Sic potissimum fiet, ut salutariter nobismet ipsis verissimam Deo gratiam referamus. Avertat a nobis Deus benignissimus committere, ut, neglecta et contemta hac luce, pristinis iterum tenebris involveremur! Patria nostra in primis erat regionibus, qvibus reformatæ religionis lux affulsit. Sit etiam in iis, qvæ lucem hanc imprimis tueantur, seqvantur, ejusqve vim salutarem sentiant! Floreant in ea litteræ, in honore habeatur Religio! Illustrata luce Religionis et litterarum sit opibus firma, copiis locuples, legibus bonis, virtute civium felix!

Servet Deus Regem nostrum augustissimum Carolum, una cum Conjuge augustissima Hedeviga Elisabetha Charlotta! Avertat ab iis mala omnia, ornet eos bonis omnibus! Addat senectuti Regis optimi vires et incolumitatem! Curam ejus in tuenda Religione, in tuendis augendisqve litterarum studiis patria nostra diu adhuc sentiat! Amore et grato animo populi, bonorum Principum dulcissimo præmio, diu adhuc fruatur lætus!

Sospes sit etiam filius Regis, regniqve hæres, grande illud decus nostrum et columen rerum nostrarum, Carolus Johannes, unacum uxore regia et filio ipsi pariter ac nobis dilectissimo, eximia patriæ spe, Josepho Francisco Oscaro. Vivant patriæ, litterarum studiis, Religioni! vivant beneficiis et decore cumulati, vivant felices!

Incolumis sit tota Regia domus augustissima! Incolumes sint omnes, qvi re et consilio in commune consulant! capta sapienter consilia prospere succedant!!! Dixi.

Rosted.

2.

Prof. theol. S. B. Herslebs tale paa Universitetet.

Herslebs egenhændige manuskript: *Oratio habita die IIItio Novembris MDCCCXVII,* med paabegyndt oversættelse. (*Univ.-Bibl., ms. 569.4°, bundt 18). — Titelen her anført efter Stenersens program, s. 17.

Quæ et qualis sit libertas christiano homine digna, quam, ecclesia restaurata, Lutherus suis vindicavit.

(Hvilken og hvordan er den Frihed, værdig den Christne, som Luther hævdede for sine Troesforvandte ved Reformationen.)

Auditores Illustrissimi!
Qvotqvot adestis, omnium ordinum Optimi!

Tribus interjectis seculis, redeuntem nobis contigit videre diem, quâ primum Martinus Lutherus, Theologiæ Doctor summe venerabilis, hierarchiæ, ignorantiæ diræque superstitioni, quibus crudelissimis tyrannis misere parebat ecclesia Dei, bellum illud sacrum indixit, a quô, juvante Deo, fractîs ignominiosæ servitutis vinculis, præclaram victoriam nobis reportavit, de quâ et hodie gloriamur. O lætissimam memoriam! lætissimum tempus! quo redeunte, exsultat Deoque ter optimo, maximo gratias agit tota ecclesia Lutherana; quo redeunte, Deo grates persolvunt, quicunque pii atque sapientes viri, licet Lutheri, non vocentur, tamen, quæ et quanta per illum fidum suum atque fortissimum legatum Deus effecerit, non omnino ignorant.

Qvi solus lætatur, ex parte tantum gaudet: cum lætis autem vel lentioris ingenii homo, aut qui tristior sit, hilaritati se non dare vix sustinebit. Qvot vero hoc tempore nobiscum lætantur ubivis terrarum dispersi! quot sunt fratres, incogniti quidem, quorum preces cum nostris mentis unitate conjunctæ Deo communi omnium Patri hisce festis diebus offerantur. Qvamvis enim magna est — vidimus eheu! — nostræ ætatis in rebus divinis socordia animique frigus, certi tamen lætique speramus, neque hoc tempore Deo deesse, qui pia mente atque sincerâ eum colant, et, si Eliæ tempore septem millia Israelitarum vana suæ gentis idola non adoraverant, nec hodie Deo diffidere decet: invenientur et nunc in coetu Dei per omnem orbem terrarum disseminatô millia hominum, qui vanis mentis humanæ idolis, nimio suimetipsius amori atque fastui inani non inserviant, nec pro vero numine cultum præstent. In tanta et tam justa lætitia, cum Deo ob vera beneficia grates agantur, sororum choro tacita adsidēre nec debuit Universitas nostra regia Fredericiana, nec voluit. indixit igitur festum solenne,

utque publica oratione beatam diei memoriam suo nomine celebraturus prodirem, jussit.

Qvod quidem officium lætissimum sane mihi contigisset, modo vires ad illud rite faciendum non deessent. Video sane quanta sit, et quam eximia hæc solennitas nunquam nobis reditura! quanta et quam optabilis diserto viro animos delectandi atque erigendi occasio. Res ipsa, quæ celebratur, ejus modi est, ut suo splendore nitens artem non desiderare videatur. Lectissimi adsunt auditores, quos vel decus suum atque solatium vel spem suam lætissimam suspicit patria. Nequaquam igitur — ingenuus fateor — mihi verba facturo desunt, quæ animum excitare, erigere eique altiores spiritus facere possint; sed quæ fortem juvant, inermi nocent. Deest facundia, deest usus, deest ingenium, quod magna sperare possit. Qvid verò multa!

Nostis, Auditores optimi! me jussum procedere, nec arrogantia protrusum verba facere: quare, quæ præsidia in me non invenio, in vestro favore vestraque humanitate et indulgentia mihi parata spero, neque, si eloquentia deest, ut deest, pia mente et grato erga Deum animi sensu destitutus reperiar.

Qvam quidem rem qualicunque sua oratione illustrandam sibi proponere debuerit orator, haudquaquam in dubio esse videtur; Lutherum enim, cujus de coetu christiano vel potius de genere humano tot et tanta sunt beneficia, ut ea, ne dicam laudanda, sed primis tantum lineis adumbranda unius horæ spatium minime capere possit; cujusque virtutes tanto et tam candido nitore splendent, ut vel iniquissimos hostes præstrinxerit ac invitos coegerit, ut cum omni opera calumniare studerent summis laudibus eum ad coelum eveherent: illum recentioris memoriæ heroum facile principem, cujus post sanctum apostolum Paulum vix ullum parem reperies, debito honore, laudibus, celebratione prosequi, quis orator, et si ipsa dies non postulasset, ut optimam suæ vel eloquentiæ ostentandæ, vel etiam tenuitatis celandæ occasionem haud lubentissime arriperet? illum ecclesiæ nostræ restauratorem, virum, si ullus fuerit unquam, immortalem grato animi sensu celebrare, cui religionis doctori bene cordato non jucundum foret atque gratum?

Qvanta nimirum illius pietas! quanta animi fortitudo! quanta in rebus secundis moderatio, in adversis constantia! quam ardens animi vigor et tamen quam sincera ejus modestia! quam ingenua in loquendô scribendoque libertas, et quam mira tamen hilaris animi serenitas! Nihil impedimenti eum morari, nihil periculi deterrere potuit, quippe qui Deo non sibi confideret. Veritatis amantissimus rectam iram viam strenuus et impavidus neque vi neque minis commotus sequebatur, et qui operi potentissimi Europæ principes opibus atque exercitu freti succubuerant, ille ferè solus, stu-

pentibus adeo amicis, verbis non gladiô perfecit. Ille hostium terror, amicorum solatium, generis humani decus, quanta mortales, si deus in illis insit, efficere possint, dictis factisque ostendit. Sacram scripturam per mille annos hominum usui ereptam tanta dexteritate et tantâ facundia, quam pæne divinam vocares, interpretatus est, ut si cui et summâ eruditione ornato id post Lutherum contigisset, ut sanctissimi monumenti vel levissimam maculam illi relictam abstergeret, egregium quid fecisse sibi videretur. De ejus dicendi facultate, qua principes atque agricolas, doctos æque ac indoctos, posteros non minus ac æquales delectabat, juvabat, regebat; de salibus, quibus utebatur, magis quam fulmine Vaticano tremendis, de beatissima ingenii ubertate et eruditionis copia quid dicam! — Tertium post illum mortuum delabitur seculum, et num in ecclesia adeo unus prodiit vir, quem ejus, non parem, sed similem vocare liceat?

Talis et tanti viri imaginem delineare plerisque sine dubio ut jucundum satis, ita nec ad modum difficile videbitur: nolui tamen hanc suscipere curam; verebar enim, idque non temere, ne orationis tenuitate laudes illius attenuasse viderer, cum eas augere studuissem. Præterea neque ignota sunt, nec suo honore apud nos carent immortalis viri merita; concionibus etenim publicis collega frequentissimæ auditorum coronæ ea accuratius exponit, et nudius tertius Nestorem, candidissimum cujusque virtutis interpretem, illa heic prædicantem grati audivimus: dicta repetere tædio foret, illos autem æmulari arrogantis esset et frustra conaturi. Qva de causa, Auditores optimi! aliud argumentum intra limites quidem angustiores coarctatum mihi proponendum censui, quod tamen neque jejunum videretur, neque tenue. Paucis enim exponere conabor, quæ et qualis fuerit illa libertas, quam, ecclesiâ restauratâ Lutherus nobis vindicavit, et quam omni virium nostrarum contentione semper servare debemus. In quâ re evolvenda si vires voluntatem non æquaverint, ut paratior venia sit, spero, siquidem meas non alius laudes detrectaverim.

Lutherum ejusque socios libertatem ecclesiæ vindicasse eamque pontificum Romanorum tyrannidi eripuisse nemo historiæ non ignarus inficias ibit. Qvod autem multi summopere laudarunt, quod maxumum beneficium generi humano præstitum jactarunt, alii et id quidem recentioris memoriæ viri, non solum quod tantopere celebraretur indignum, sed etiam ut nefandum quid et lugubre coetus divini detrimentum deplorarunt atque detestati sunt.

Qvi libertatem nostrâ tempestate deam esse sceleratorum cæde et rapinis colendam censent, quique modestiam læsam, fractam pietatem et inquinatos mores dolent, »en! inquiunt, en acerbos reformationis intempestivæ fructus! en foedissima tropæa, quæ iste Lu-

therus, everso civitatis christianæ imperio, diruto omnis modestiæ fundamento, profanatis denique sacris non suis solis, eheu! sed toti generi humano reportavit«. Neque hostes tantum, et quibus ab incunabulis inde istæ calumniæ decantatæ fuerint, sed viri ingenio morumque probitate insignes eadem in medium proferre audent: quid quod, relictis evangelii castris, ad Romanum servitium redeunt multis metum injicientes, ne curia Romana pristinum imperium demum recuperet. Ita Stolbergius ille libertatem prodidit, armis, quibus a Deo erat instructus, victricibus servo servorum traditis. Ita cum Vernerus Lutheri virtutem et pontificis scelus egregie cecinisset, præstantissima hæc postea recantavit, neque prius expianda censuit, quam in sua ipse viscera sæviisset.*) Qvæ ita fieri magis dolemus, quam miramur. Qvantopere enim sacro libertatis nomine ad foedissima quævis patranda et patrata celanda abusa sit hominum improbitas, minime nos latet, neque illi sumus, qui novissimorum temporum licentiam defendere velimus. Eandem, ni fallor ob causam, etiam inter nostrates alios libertatis nomen sua dulcedine pertentat, alios metu male dissimulato percellit: illi veræ felicitatis et cujus libet virtutis fontem in una hac voce latere putant; hi autem, nisi metu omnia teneantur, legum auctoritati, morum candori, religionis sanctitati haud satis consultum clamant. Monebunt, opinor, alii, religionem christianam satis superque edocere homines non ita esse liberos, ut sua vi bonum quid et laudabile facere possint; sacram scripturam judicia animi humani ita restringere, ut quæ ipsa doceat, non quæ rationi placeant, vera habere debeant christiani; homines ad deteriora semper ruere, eamque ob causam, cum Lutherus non amplius decretis paparum obediendum esse suos docuisset, et sacrum codicem omnibus legendum tradidisset, mox etiam, deletâ sacerdotum potestate, sanctissimæ religionis auctoritatem evanuisse, ita ut quisque sua non Christi et Apostolorum decreta traderet aliisque obtrudere conaretur. Qvid quod, addent forsitan nonnulli, sanctum adeo Apostolum Paulum disertis verbis servos commonuisse, ut sua conditione contenti essent.**) Qvibus bene cognitis, equidem vereor, ne alii me hodie ecclesiæ Lutheranæ libertatem commendaturum, prius pravas seculi opiniones, quas dies deletura sit, quam religionis divinæ præcepta consuluisse putent; alii me potius servitutem quam liberæ civitatis statum celebrasse censeant. Qvis autem tam abjectus homo esse potest, ut servus quam liber esse malit? ubi nihili æstimatur libertas, ibi nulla virtus, nulla animi fortitudo, nulla

---

*) cf. Werners: Die Weihe der Kraft. et: Die Söhne des Thales, cum: Die Unweihe der Unkraft. Der 24 Februar. Kunegunde. etc.

**) 1: Cor: 7: 20, 21.

vitæ dignitas: omnia sordido metu et foedo torpore vincta jaceant, necesse est. Liberos naturâ esse homines, ut alter ad alterius arbitrium cogi neque debeat, neque possit, nisi virtute careat, inter omnes, opinor, constat; de hac autem animi dote, quæ externa vi eripi nequeat, jam non loquimur, sed de illa civitatis conditione legibus sancienda, quæ huic naturæ nostræ dignitati consentanea est, atque congrua, eamque dignissimam esse, cui commendandæ, servandæ et ab hostium impetu fortiter defendendæ operam navemus maximam, contendere nulli dubitamus. Nos enim hominum mancipia esse, non voluit generis humani servator, nec ideo morti se tradidit filius dei, ut mortalibus, sed ut Deo servi essemus. Si meæ doctrinæ ipse inquit, constanter adhæseritis, vos veros discipulos meos agnoscam, veritatem intelligetis eaque vos liberos reddet.*) Frustra me colunt, ita verbis Esaiæ Pharisæos reprehendit, qui hominum placita pro divinis tradunt. Neque aliter Paulus: »Estis, inquit, magno pretio redemti, ne igitur sitis hominum servi! Libertatem retinete qua Christus vos donavit, neque servitutis jugo vos coercere patiamini! etenim si vel ego vel adeo legatus coelestis aliam de Christo doctrinam vobis tradiderit, quam quæ a me proposita fuerit, devotus esto!« Qvæ sua præcepta non solum doctrinâ sed vitâ declaravit apostolus, qui omni opera fortiter restiterit, ne libertas Christianorum illis eriperetur.

Qvis vero liber censendus? — Qvi sibi non alteri paret; servus enim habendus, si quis alterius arbitrium invitus sequatur. Qvæ quidem vulgaris rei definitio a vero haud multum abhorrere videtur. Sed, nisi pius sit, nemo mortalium sibi parere potest, neque, omnes impios servos esse intellectu est difficile.**) »Qvomodo enim potest quis esse liber, qui improbissimis dominis dedecori atque turpitudini parere non desierit?«, quare et Stoici neminem nisi sapientem liberum, omnes autem stultos esse servos, docuerunt, quippe qui, nobis ea in re sapientiores, non verbis sed factis sapientiam metiri juberent. Sibi ni mirum parere nequit, qui vitiis indulget; ejus enim animus, cum huc atque illuc libidine ductus trahatur, nec sibi constare potest, nec res sibi subjicere valet illis subjectus. Unam eandemque normam in omnibus sequi improbus nescit; nam ubi nequitia, ibi pugna, temeritas, inconstantia. Qvod qui concedit, concedat quoque oportet, eos, qui rationem humanam ut suam, semet solam ducem sequi jactent, haud revera liberos esse, quippe cum a Deo veræ libertatis fonte seipsi segregant atque sejungant. Nam nisi in Deo et cum Deo vixeris totus, mortuus es nec

*) cf: Joh: 8: 31, 32, 36. et Matth: 15: 9. 1 Cor: 7: 23. 2 Cor: 3: 17. Gal: 5: 1. 1: 8. Rom: 8: 21. Gal: 2: 3—11. Jac: 1: 25. 1 Petr: 2: 16.

**) Cic: in paradoxis.

in te viget liberum quid atque bonum. Qvæ res neque Stoicos latuit; docent enim illi: nullum mortalium esse sapientem, nullum liberum. In hoc enim apparet pravitas naturæ humanæ, quod omnia eademque per se bona, immo optima contaminare et perdere possit nimius sui amor. Vim intelligendi atque ratiocinandi a Deo nobis benigne concessam nemo nisi insanus spernit, sed bene Cicero*) »rationem a Deo tantum habemus, bonam autem rationem aut non bonam à nobis», quod viri prudentis effatum ita interpretamur: nisi animus noster infirmum se et ad quævis bona suis viribus perficienda imparem agnoscat et candide profiteatur, ipse se deum faciat et primi hominis peccatum repetat, necesse est. Nonne, ut exemplo utamur, nonne ipsi Stoici, licet infirmitatem naturæ humanæ probe intellexissent, nihilotamensecius spreta religione, virtute quadam ad ostentationem magis quam ad pietatem compositâ fastu satis inani se jactarunt? Vana autem est, remota religione, et nulla virtus, sed cui inest religio,**) »sui penitus obliviscens suamque naturam individuam nil omnino curans, omnem sibi Deo attribuit honorem et gloriam ac beata in Deo gaudet vitâ, dum non sibi vivit et valet, neque propriam, qua præditus est, et inanem tuetur et fovet naturam, quin id potius agit, ut a Deo summo rerum omnium principio excipiatur in eôque vere subsistat«. Hæc autem ne intelligere quidem possunt mortales, nisi a Deo ipso edocti fuerint. Qvare religio christiana, eademque sola, quomodo Deus libertati homines reddiderit, et quomodo fide *υιοϑεσιας* compotes fieri liceat, nos certiores facit. Christus nos liberos reddit, ille nos cum Deo conjungit, nec ullus, nisi se suaque omnia nihili habeat Deoque suam voluntatem consecraverit, liber evadere potest, sed si hoc ipsi, Deo juvante contigerit, Deo dum serviat, verâ libertate fruetur; libertati etenim servit eamque in se habet. Cuivis itaque Christiano hæc prima, hæc suprema est lex, ut Deo magis quam hominibus pareat, nec illis obsequium præstet, nisi ut Deo morem gerat. Qvicunque vero christianus, et si servili conditione utatur, si vinclis atque catenis mandatus sit, jure tamen et merito se liberum esse fatetur; indigna enim non patitur invitus, nec metu tyranni commoveri potest, neque civium prava jubentium turbæ, sed Dei. Qvomodo autem fieri potest, ut, qui ipse vera libertate fruatur, alteri jugum imponere velit? qui hoc molitur, is nec liber est, nec libertatem amat, nec fratrem diligit; sed coeco sui amori servit, omnesque servos esse cupit, quia ipse est servus. Christianus contra, quod aliis denegat, non sibi postulat obsequium, sed pro oppressis, et quibus injuria illata sit, in omnem injustitiam atque iniquitatem,

---

*) Cic: de nat. deor: 3: 28.
**) cf. Daub Theologumena. pag: 9.

nullius metu commotus dictis factisque pugnat. Qvantum, jure et legibus servatis, potest, confert, ut externa civium conditio digna sit liberorum hominum dignitati. Libera autem est civitas, ubi jura vigeant, et homo hominem tanti æstimet, quanti ipse se habeat; ubi, quæ ad deum pertinent primas teneant, et quæ jubeat Deus, interrogent cives, curent magistratus. Utrum unius, an penes multos sit imperium, ejus plerumque non refert; nam varia est eâ in re temporum atque populorum necessitas, nec sine Deo reges et magistratus creantur. Qvam ob rem adeo tyranno sponte paret Christianus, modo, ut injusta faciat, non postulet. in omnibus, quæ vitæ necessitatem attinent atque commoditatem, potius iniqua patitur, quam quod leges postulent obsequium, recuset. honestum cum emolumentis comparare nefas habet; qui reipublicæ præsunt, non timet, sed ut Dei ministros veneratur, ideoque lubens eis morem gerit; sed nulli unquam mortalium hoc concedit, ut, repugnante sacra scriptura, et reprobante sancta conscientiæ voce, ejus jussui obediat. Qvi hoc postulat, servos nos esse jubet, et libertatem christianam evertere studet.

Talem autem libertatem christiano homine dignam sub imperio pontificum Romanorum fuisse non solum augustis finibus circumscriptam, sed plane deletam, nemo nescit. Homines iidemque sæpe sceleratissimi divina auctoritate gloriabantur, et paparum decretis non morem gerere, majus dicebatur crimen, quam ipsum Deum denegare? Qvid aliud deliquit Lutherus, cur proscriberetur, nisi ut libertatem christianorum defenderet? Illum autem hanc suis restituisse, minime opus est, ut multis efficere coner; probant enim innumera scriptorum immortalis viri loca, ostendunt res gestæ, convincit ecclesiæ status ab ipso restauratæ.

Sed dixerit quis: num vere hac libertate, quam celebras, Lutherani fruuntur? Qvid symbola, nisi vincula, quibus mens constricta tenetur, ne ultra terminos ab homine sibi descriptos prodire audeat? Licetne Lutheranis sacrum codicem aliter explicare ac libri symbolici et leges humanæ jubeant. Sed ubi non licet cuivis, quæ vera, utilia et jucanda censeat, cum civibus communicare, ibi nomine forsitan, non rê viget libertas. Qvid quod! sacræ scripturæ effatis, quæ litteris mandata mutari nequeunt, rationis suæ effata submitterere, libero homine indignum illis videbitur, qui quævis scribendi et docendi licentiam ut liberæ civitatis indicium efflagitare non dubitent. Qvorsum vero ista! Ferro interficere et veneno illicitum esse fatentur, sed impietatis atque mendacii veneficiis miserorum animos perdere nisi impune liceat, se liberos non putant! sacerdotes non solum religionem tradere, sed componere atque constituere, fas esse dicunt? Magistratuum esse docent providere, ne alter alteri pecuniam furto aut vi eripiat; legibus au-

tem cavere, ne quis falsa docendo summa eademque æterna bona civibus eripere studeat, hoc injustum & iniquum esse clamant. O egregiam libertatem, quam nos foedissimam servitutem vocare nulli dubitamus. Suntne vero libri nostri symbolici leges humanæ? quid ni humanæ sint? Nihil continent, nisi quæ in sacrâ scriptura disertis verbis doceantur, et si quid contra hanc legem divinam statuerint, nemini illis ea in re credere fas est. Sed nihil utique, quod sacris litteris repugnet, in illis latet; scripti enim sunt a viris, qui candidissimâ cura sanctum codicem in omnibus ducem sequebantur unicum, nec alium habebant, cui confiderent. Hæc prima, hæc ultima Lutheri vox: si quid contra sacræ scripturæ præcepta atque placita me unquam docuisse probaveritis, id lubens et lætus ut impium quid damnatum recantabo. Qvod Lutheri effatum suum facere non nequit ullus veri nominis christianus. quænam, obsecro, alia nobis norma, quænam alia lex? Num sumus discipuli Christi, num filium Dei eum agnoscimus, si, quæ docuerit ille, nisi nobis placuerint, rejicere non dubitemus, si in illo, non nisi nostram imbecillam atque fluctuantem rationem sequamur? Sed ad Christianos loquor, quos hæc non latent. Qvare, si denique ex fructu arboris naturam dijudicare velis, nonne veræ libertati subvenit Lutherus! Si noster, uti Bohemus ille, fulmine Pontificio ictus flammis traditus fuisset, si de illa quoque pugna Romani victoriam reportassent, neque Germania ad illud litterarum culmen pervenisset, quod illam conscendisse fatemur, neque nostra ætas Jesuitarum impietatem fractam et inquisitionis tribunalium rogos pæne exstinctos vidisset. Caduca jacet pontificum potestas, nec surget unquam. Audivimus providam numinis curam admirantes, Ferdinandi 2di successorum novissimum, Lutheranis, qui ipsi imperatori pareant, veniam dedisse, ut festum hoc nobiscum celebrent; audivimus papam catholicos monuisse, ut obedientiam principi licet hæretico præstarent. Si vero in aliqua re profecerit ecclesia catholica, et utique profecit, hoc etiam Luthero debetur, facem illis præferenti.

Lætemur itaque et liberos nos esse gloriamur! nec, quæ concessa sint bona, vel vi vel astutia nobis eripi patiamur! Ut beatus ille, quem ducem sequimur, ita et nos sacram scripturam primam legem habeamus atque unicam, qua in rebus divinis utamur. Veritatis amantes mendacio et injusti[ti]æ ubivis obstare nunquam nobis videatur molestum, nunquam nimis periculosum Deo non nobis freti nunquam animum despondeamus memores tamen, nos, nisi ipsi a peccato liberi simus haud veram libertatem defendere posse.

Qvod vobis inprimis, carissimi commilitones! universitatis nostræ cives æstumatissimi, dictum volo. Vos etenim, quin hoc festo die atque læto, non doctori discipuli, sed amici amico pie cohor-

tanti benevolas aures præbituri sitis, nullus dubito. Vestrum imprimis erit olim cavere, ne hæc universitas neve patria nostra vel in servitutem abeat, vel in licentiam delabatur Qvæ enim delinquunt sacerdotes, magistratus, judices, docti, plebs imitari solet, quin in deteriora facile ruat; neque si Dei oblita fuerit gens, Regis prudentia, et sapientia legum ab exitio eam servare possunt. Qvi ad sacra facienda vos paratis, veritatis unicæ studiosi puræ religionis doctrinæ operam navate, nec ulli unquam homini ita addicti estote, ut ei non Deo fidem habeatis, quippe qui bene noveritis, *παν ὀυκ ἐκ πιστεως ἁμαρτιαν ἐιναι.* Qvi jura civibus daturi estis, memineritis et vos nihili esse sine pietate justitiam, nec valere leges, si religio cives obedire non docuerit. Qvi ægrotis succurrere discitis, nolite quæso! corporum pluris æstimare quam animorum salutem. Omnes, quotquot litteris vacamus, pietati non fucatæ, virtuti nunquam fessæ et amori nunquam non sincero operam quam maximam navemus! Lutherum nostrum haud simulatâ quadam faciei atque sermonis austeritate, sed fide, sed spe, sed amore imitemur! ut, ejus si similes fuerimus, dignæ grates ob summa beneficia nobis præstita Deo non defuturæ sint. Cum illo, summo atque benignissimo numine, omnia possumus, sine eo nihil: ad eum itaque rerum nostrarum celsissimum gubernatorem sinceris precibus nosmet omnes convertamus, auditores!

Dicis Tu nobis, benignissime pater! quæ nobis optima sint; Tu enim longe majora efficere potes, quam quæ vel petimus vel intelligimus. Sit festum, quod celebravimus, Tibi acceptum! sint grates, quas egimus, gratæ, ut multus inde pietatis fructus nobis redundet. Qvæ summa beneficia per Filium Tuum unigenitum, per sanctos Apostolos, per Lutherum et alios Tuos legatos concessisti, nobis illa ipse serves atque tuearis. Patriam, dilectæ matris instar, Tibi commendamus, Tuæque tutelæ tradimus. Jubeas Tu! ut pace fruatur, ut pietas, justitia, honestas, bonæque artes in illa floreant vigeantque. Nunquam, precamur, Tui obliviscatur, nunquam, qua fruitur religionis sanctissimæ luce, cum tenebris impia commutet. Te colere, Tibi soli parere sit semper ei gaudium, solatium, laus. Regem nostrum Augustissimum, Carolum, Augustissimamque Reginam, Filium Regis, regnorum hæredem, Principem Carolum Joannem, cum Uxore et Filio dilecto, Principe Josepho Francesco Oscare, Tu, Rex regum! qui omnia Tuo nutu gubernas, Tuo ornes favore, Tuosque faxis! Qvi Regi adsunt, reipublicæ consulunt, sacra ministrant, jura dicunt, civitatem defendunt, omnes omnino Tibi commendatos cupimus, Tu nobis omnibus adsis, veritatem nos edoceas, fide imbuas, amore ornes, spe adjuves, ut aliquando, perfunctis vitæ diebus, Tecum esse nobis contingat! Universitas denique tenera nostra, Tibi concredita esto! Sit illa sacra Tibi ædes, in

qua habitare ames! Fac, precamur, ut nunquam ei desint pii et sapientes doctores, probi et ingenui cives! ut Tuo Verbo nunquam non delectetur: ut probis civium moribus, vera eruditione et utili, libertatis pietatisque amore, donec illabatur mundus, floreat vigeatque! Audias et exaudias vota nostra, Pater noster! qui es in coelis, sanctificetur nomen Tuum; adveniat regnum Tuum; fiat voluntas Tua, sicut in coelo, ita et in terra! panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et remitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris; et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo! nam tua est potestas; tuum est regnum, et Tua est gloria! — Dixi.

Reformationsjubilæet i Norge 1817.

Grøndahl & Søns boktrykkeri, Kristiania